BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE DES MITTELALTERS

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

BEGRÜNDET VON CLEMENS BAEUMKER

IN VERBINDUNG MIT
FRANZ KARDINAL EHRLE S. J.,
MATTHIAS BAUMGARTNER, LUDWIG BAUR,
BERNHARD GEYER, JOSEPH GEYSER UND
FRANZ PELSTER S. J.
HERAUSGEGEBEN VON
MARTIN GRABMANN

SIEBENUNDZWANZIGSTER BAND

MÜNSTER i. W. 1930
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

Heft 1/2: ALBERT AUER: Johannes von Dambach und die Trostbücher vom 11. bis zum 16. Jahrhundert.

„ 3: WILHELM SCHNEIDER, Die Quaestiones Disputatae de Veritate des Thomas von Aquin in ihrer philosophiegeschichtlichen Beziehung zu Augustinus.

„ 4/5: BENEDIKT LINDNER, Die Erkenntnislehre des Thomas von Straßburg.

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/beitraege-zur-geschichte-der-philo-theo-des-mittelalters_1928_27_1-2

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE DES MITTELALTERS

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

BEGRÜNDET VON CLEMENS BAEUMKER

IN VERBINDUNG MIT
FRANZ KARDINAL EHRLE S. J.,
MATTHIAS BAUMGARTNER, LUDWIG BAUR,
BERNHARD GEYER, JOSEPH GEYSER UND
FRANZ PELSTER S. J.
HERAUSGEGEBEN VON
MARTIN GRABMANN

BAND XXVII. HEFT 1/2

P. ALBERT AUER O. S. B.: JOHANNES VON DAMBACH UND DIE TROSTBÜCHER VOM 11. BIS ZUM 16. JAHRHUNDERT

MÜNSTER i. W. 1928
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

JOHANNES VON DAMBACH UND DIE TROSTBÜCHER VOM 11. BIS ZUM 16. JAHRHUNDERT

VON

P. ALBERT AUER O. S. B.

MÜNSTER i. W. 1928
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

18899

DRUCK DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHDRUCKEREI, MÜNSTER i. W.

MEINEM VEREHRTEN LEHRER

PAUL LEHMANN

IN DANKBARKEIT

GEWIDMET

Vorwort.

Das Ziel der vorliegenden Arbeit deckt sich nicht mehr mit jenem, das mir beim Thema meiner Dissertation: „Studien über Johannes von Dambach" vorgeschwebt hat. Aus der Untersuchung der Consolatio theologiae des Johannes von Dambach ergab sich die Frage nach ähnlichen Trostbüchern anderer Länder und Zeiten. Die engbegrenzte Quellenuntersuchung eines Werkes erweiterte sich zum Versuch, die ideengeschichtliche Bedeutung der Trostbücher überhaupt darzustellen; an die Stelle der Erforschung eines bis dahin noch nicht genauer bekannten Werkes trat die Betrachtung eines geistesgeschichtlich bedeutsamen Literaturzweiges des Mittelalters überhaupt.

Wenn ich durch meine Untersuchungen die Erforschung des Spätmittelalters und der eine neue geistesgeschichtliche Periode vorbereitenden Ideen gefördert habe — ich maße mir nicht an, abschließende Ergebnisse zu bieten —, so verdanke ich dieses Ergebnis nicht zuletzt meinem verewigten Lehrer, Clemens Baeumker; er hat mich zuerst auf Johannes' von Dambach Werke aufmerksam gemacht. Baeumker, der über: *De deliciis spiritualibus* hart urteilte, konnte zu meinem Bedauern nicht mehr die Vollendung meiner Arbeiten verfolgen. Ich hatte aber das Glück, daß Baeumker mich auf den Vertreter der Lateinischen Philologie des Mittelalters an der Universität München, Paul Lehmann, hinwies, der schon meine Arbeiten für die Dissertation[1] überwachte. Unter seiner Führung hat sich dann nach Abschluß der Dissertation die Fragestellung völlig verändert, neue Stoffe wuchsen zu, neue Probleme traten in den Gesichtskreis, die Einstellung zu den schon gegebenen Problemen wurde eine andere.

Es wäre nicht möglich gewesen, soviel HSS, Inkunabeln und Frühdrucke kennenzulernen, wenn mir nicht außer von den

[1] Über den Inhalt der Dissertation habe ich ordnungsgemäß in einem gedruckten Auszug berichtet, wie er an die philosophische Fakultät München abgeliefert wurde.

beiden genannten Herren noch mannigfache andere Förderung zuteil geworden wäre.

Ich erwähne dankend:

Professor Dr. G. Binz, Oberbibliothekar der Universitätsbibliothek Basel;

Dr. R. Hulshof, Bibliothecaris der Universitätsbibliothek Utrecht;

Bibliotheksrat Dr. M. Husung, Leiter der Geschäftsstelle der Kommission für den Gesamtkatalog der Wiegendrucke;

Dr. F. Kleinschnitz, Bibliothekarin an der Universitätsbibliothek Prag;

L. Paris, Conservateur en Chef der Bibliothèque Royale de Belgique;

Msgre Dr. A. Pelzer, Scrittore der Biblioteca Apostolica Vaticana;

Professor W. de Vreese, Oberbibliothekar der Gemeentebibliotheek Rotterdam.

Vieles habe ich auch den Bibliotheks- und Archivverwaltungen zu danken, deren Namen im Register der HSS am Schlusse der Arbeit genannt sind. Besonders hervorzuheben ist das Wohlwollen und die weitestgehende Hilfsbereitschaft, die ich von den Beamten aller Grade sowohl der Universitäts- wie der Staats-Bibliothek München, zumal Herrn Oberbibliothekrat Dr. W. Fischer erfuhr. Es ist nicht Undankbarkeit, wenn ich nicht die vollständige Liste der vielen Bibliotheks- und Archiv-Verwaltungen hierher setze, die meine Studien förderten. Aber ich glaube, im Verlaufe des Buches keine derselben vergessen zu haben.

Dem Interesse, das der Geheime Regierungs-Rat, Prälat Dr. Martin Grabmann der Arbeit entgegenbrachte, danke ich deren Aufnahme in die von ihm geleiteten *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*. Die Drucklegung aber wurde ermöglicht durch die ansehnlichen Zuschüsse, welche mir die Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft und der Erzabt des Stiftes St. Peter, Salzburg, Prälat Dr. Petrus Klotz O. S. B., gewährten.

Schließlich gedenke ich der verständnisvollen und hochherzigen Förderung, die mein Ordens-Oberer, Abt Bernhard Durst O. S. B., meiner Arbeit stets angedeihen ließ und erinnere mich gerne der vielfach gestalteten Hilfeleistungen meines Mitbruders, Dom Mateo del Alamo, Silos (Burgos).

Auf Grund der vorliegenden Arbeit und nach Erfüllung der übrigen Bedingungen wurde ich an der theologischen Fakultät Salzburg als Privatdozent für christliche Philosophie zugelassen.

Bei Lesung der Druckkorrekturen halfen mir freundschaftlich meine Ordens-Mitbrüder P. Alfons Hug und P. Paul Weißenberger und teilweise P. Dr. Paul Volk.

Die von mir im Lauf der Arbeit verwendeten Abkürzungen verstehen sich entweder aus dem Zusammenhang von selbst oder sind die für wissenschaftliche Werke und Zeitschriften in Deutschland üblichen Sigel. Zu erklären sind nur die auf die *Consolatio theologiae* bezüglichen Abkürzungen. Gemäß der Einteilung des Werkes nach Libri, Capita, Considerationes verweise ich auf die fünfzehn Libri mit den Buchstaben A bis P und bezeichne die Capita mit lateinischen, die Considerationes mit arabischen Ziffern.

Drucktechnisch ist noch zu bemerken, daß der Kursivdruck nicht in allen Kapiteln gleichmäßig gehandhabt wurde und statt dessen mit Vorbedacht teilweise Anführungszeichen verwendet sind.

Abtei Neresheim, Ostern 1928.

P. Albert Auer O. S. B.

Disposition.

Seite

Vorwort VII

A. Das Leben des Johannes von Dambach (kritische Bemerkungen) 1

B. Die literarische Tätigkeit des Autors . . . . 5—62

Vorbemerkung über die deren Kenntnis vermittelnden Quellen . . 5

I. Die größeren Werke . . . . . 5—28

1. *Consolatio theologiae* 7

a) Handschriftliche Überlieferung und alte Drucke 7

b) Datierung 15

2. *De sensibilibus deliciis paradisi* 19

3. *De culpa et gratia* 24

II. Die kleineren Traktate . . . . . 28—58

1. *De proprietate mendicantium* 28

2. *De quantitate indulgentiarum* 31

3. *De virtute indulgentiarum* 32

4. *De moderatione quartae* 35

5. *De privilegio exemptorum* 36

6. *De reemptionibus* 42

7. *De simonia claustralium* 43

(Exkurs über die paläographischen Kriterien der Traktate des Johannes von Dambach) 45

8. *Exhortatio ad Carolum IV.* 53

9. Aus HSS nicht belegbare Traktate . . . . 35, 37, 41, 58—62

III. Synopse der Werke des Johannes von Dambach 62

C. Untersuchung der Consolatio theologiae . . 62—157

I. Einführende Erörterungen . . . . . 62—72

1. Veranlassung und Zweck 62

2. Standpunkt 64

3. Aufbau-Vergleich mit dem der Consolatio philosophiae des Boëthius 65

a) der äußere 66

b) der inhaltliche 69

II. Johannes von Dambach und seine Gewährsmänner . . . 73—107

1. Kompilatorischer Charakter des Werkes 73

2. Johannes von Dambach und die von ihm benützten Autoren:

a) die selten zitierten 75

b) Seneca, Cicero, Boëthius, Cato, Valerius Maximus, Varro, Aristoteles, Theophrast und deren einschlägigen Apokryphen 76

III. Die inhaltliche Abhängigkeit der Consolatio theologiae von den antiken Autoren . . . . . 108—157

Seite

D. Beurteilung des Werkes . . . . . 158—188
I. Inhaltliche Kritik . . . . . 158—172
1. Die wissenschaftliche Einstellung des Autors 158
2. Seine lebensfeindlichen Anschauungen 160
3. Seine Aszese 161
4. Seine psychologisch-pädagogischen Anschauungen 162
5. Seine Mystik 167
II. Die Consolatio theologiae als literarisches Erzeugnis . . . 172—188
1. Die Consolatio, methodisch betrachtet 172
Mangelnde Einheitlichkeit:
a) inhaltlich 172
b) in der Stoffverteilung 173
2. Die schriftstellerische Befähigung des Autors (sprachliche Eigentümlichkeiten) 174

E. Das Fortleben der Consolatio theologiae in den Exzerpten . . . . . 188—232
I. Sechs Gruppen von HSS . . . . . 188—226
1. Typ „Accingi“ 189
2. Typ „Exzerpt aus Buch N“ 204
3. Typ „Martyrii palmam“ 204
4. Typ „Tres regulae“ 205
5. Typ „Speculum patientiae“ 220
6. Typ = Wahllose Notizen zur Consolatio theologiae . . . 221
Alte Bücherverzeichnisse 224
II. Fünf Gruppen von Drucken . . . . . 226—232
1. Gruppe Hain 15 237 226
2. Gruppe Exzerpt aus Buch N: kommt nicht in Frage . . . 227
3. Gruppe Hain 15 235 227
4. Gruppe „Tres regulae“ 227
5. Gruppe Panzer CCXVII 61 228

F. Vergleichung der Consolatio theologiae mit anderen Consolatorien . . . . . 233—353
I. Consolatorien im strengen Sinn . . . . . 237—263

A.

1. Warnerius von Basel, *Paraclitus* 238
2. Petrus Compostellanus, *De consolatione Rationis libri duo* 239
3. Albertanus de Albertinis Brixiensis, *Liber consolationis et consilii* 240
4. Henricus Pauper a Septimello, *Elegia de diversitate fortunae et philosophiae consolatione* 240
5. Franciscus Petrarca, *De remediis utriusque fortunae* 241
6. Johannes Gerson, *Consolatio theologiae* 241
7. Iñigo Lopez, Marqués de Santillana, *Bias contra Fortuna* 243
8. Felix Hämmerlin, *Dyalogus de consolatione inique oppressorum* 244

B.

1. Isidor von Sevilla, Synonyma 245
2. *De consolatione aeternae sapientiae* 246
3. Jacobus de Theramo, *Christus contra Belial* . . . 247

Seite

4. Theodoricus Vrie, *Historia concilii Constantiensis* . 248
5. Wilhelmus Gnaphaeus, *Troost ende spiegel der siecken* 261

II. Consolatorien im weiteren Sinn . . . . . 263—273
1. *Der zielen troest* 263
2. *Consolatio Johannis papae, ne incidat in desperationem* . . 265
3. *Liber internae consolationis* 267
4. Bartholomaeus Faccius, *De humanae vitae felicitate* 269
5. *Consolatio spiritualis* 271
6. CGM 447 271
7. *Een claghe van die mensch* 271
8. *Der mistroestiger troest* 272

III. Consolatorien im uneigentlichen Sinn . . . . . 273—288
1. *Viridarium consolationis* 273
2. *Consolatorium contra metum mortis* 274
3. Henricus de Hassia, *Consolatio mortuorum* . . . 276
4. *Tractatus de moerentium consolatione* 277
5. *Consolatio bona ad infirmos* 278
6. *De interna consolatione* 278
7. Erasmus Rotterod., *Epistola consolatoria* 279
8. *Die vertroestinghe des ghelatrene mensche* 280
9. *Troest der consciencien, «Lectulus noster floridus»* . . . 282
10. *De vroude des sele troestes* 283
11. *Een vertroestinghe voer een cleynmoedich mensche* . . . 284
12. *Een trooestlijke consolacie* 284
13. *Ein tröstliche vermanung eynem lydenden mönschen* . . . 285
14. Jan van Reimerswaal, *Der sondaren troest* . . . 285
15. *Non desperetis vos — Nechtiegte zufati* 285
16. Remedia:
   a) Venturino da Bergamo, *Remedia tentationum* . . 286
   b) *De temptatione carnis* 286
   c) Johannes Hagen, *Tractatus de diversis gravaminibus religiosorum* 286
   d) Jacobus de Jüterbogk, *De temptacione et consolacione religiosorum* 287
   e) *Een vertroestinge in der temptacien* 287
   f) Casparus Schaczgeyer, *Remediarius tentacionum* 288
   g) Casparus Schaczgeyer, *Alius remediarius* . . . 288

IV. Ein Beispiel von Consolatorien, die des Titels entbehren, aber wahre Trostbücher sind:
Boec van der edelre doget der verduldicheit . . . . . 288—291

V. Traktate, die lediglich als Consolatorien betitelt sind . . . 291—292
Beispiele:
1. Joachim von Fiore, *Concordia novi et veteris testamenti* 291
2. Jacobus a Cessolis, *Ludus schaccorum* 292
3. Alcimus Avitus, *De consolatoria laude castitatis* . . . 292
Triplex speculum conscientiae 292
Anhang: Übersicht über die Consolatorientraktate des Johannes Gerson und Thomas a Kempis . . 294

VI. Consolatorien, abhängig von Johannes von Dambach . . 295—341
1. Henricus Kaltysen, *Cythara spiritualis consolacionis* . 295
2. Johannes Nyder, *Consolatorium timoratae conscientiae* 298

Seite

3. *Tractatus de utilitate tribulationum* 300
4. Bernhard von Waging, *Consolatorium tribulationum* und sein Exzerpt 309
5. Bernhard von Waging, *Remediarius contra pusillanimes* 315
   a) Abhängigkeitsverhältnis des Bernhard von Waging und des Johannes von Dambach von Wilhelms von Auvergne *Summa de vitiis et virtutibus* 317
   b) Exkurs über die Bedeutung der Consolatorien in der Benediktiner- und besonders Kartäuserliteratur 320
   Andreas Capella, *Consolationes nostrae peregrinationis* 321
   Gualterus Hyltonus, *De consolatione ... liber unus* 321
   Adamus de Wodheam, *De patientia tribulationum liber unus* und die „Meister-Gespräche“ 321
   Gerson: *Sex magistri* 322
   MS convent. 5 (Hamburg) 322
   MS B 223/730 (Zürich) 322
   CGM 172 323
   MS 2215 (Brüssel) 323
6. Hadrianus Carthus., *Liber de remediis utriusque fortunae* 325
7. Jacobus de Jüterbogk, *De tentacionibus religiosorum* und das Exzerpt 327
8. Jacobus de Jüterbogk, *Consolaciones contra mala huius seculi* 330
9. *Gemmula divinae consolationis* 331
10. *Dieta siue passus peregrinacionis* 336
11. Antonius van Hemert, *Vertroostinghe in alle lijden* und der abhängige *Treatise on tribulation* 337
12. CLM 18 885 339
13. CLM 7420 340
14. CGM 172 340

G. Johannes von Dambach und der *Liber Benedictus* des Meister Eckehart . . . . . 342—352

Schlußwort: Johannes von Dambach im Urteil der Mit- und Nachwelt 353

Nachträge zum Problem:

I. *De Speghel der sammitticheyt* 356
II. *Speculum patientiae* 358
III. Henricus de Hassia 362

Verzeichnisse:

Handschriften 367
Die alten Katalogen entnommenen Titel 373
Incunabeln und Frühdrucke 376
Personen und Sachen 377

Berichtigungen 392

A.

Das Leben des Johannes von Dambach

(Kritische Bemerkungen).

Das Verständnis eines Schriftstellers ist vom Verständnis seiner Zeit und seines Lebenslaufes bedingt. Darum muß einer Untersuchung der literarischen Bedeutung des Johannes von Dambach oder, wie er meist zitiert wird, *a Tambaco* eine Erforschung seiner Lebensschicksale vorausgehen.

Ich prüfte diese nur, soweit sie sein schriftstellerisches Wirken zu beeinflussen geeignet waren. Freilich fand ich auch, von diesem Standpunkt ausgehend, manche bemerkenswerte Einzelheiten. Sie können das von Nikolaus Paulus[1] mit viel Liebe und eingehender Sorgfalt gezeichnete Lebensbild, auf dem ich als einer allseitig durchgearbeiteten, exakt belegten Studie fußen kann, in manchen Zügen ergänzen.

An der elsässischen Herkunft Johannes' von Dambach hat, soweit ich sehe, nur der Katalog der Kartause zu Erfurt (saec. XV) fol. 164[2] gezweifelt, indem er am Rand die Bemerkung trägt: *Dambach est villa georgenthal in thuringia* und den Namen Johannes' von Dambach *in matricula universitatis Erffordi*[3] finden will. Fol. 167 desselben Katalogs trägt eine ähnliche Notiz: *Tambacus Dambach villa est circa georgenthal Cisterciensium.*

Daß Johannes von Dambach Predigermönch war, wird nie bestritten; außer daß eine HS (Braunschweig XXXIV) ihn *frater Carmelitarum* heißt, eine andere (Coll. S. J. Lov. vgl. S. 226) ihn *Augustinianus* nennt. Davon wird später noch die Rede sein.

Was meine Nachforschungen über Johannes' von Dambach Leben anlangt, so richtete ich, vom Interesse für das Zustandekommen der Consolatio theologiae, des Hauptwerkes Johannes'

---

[1] *Bulletin ecclésiastique de Strasbourg* XLI (1922) Nr. 2 u. 3.

[2] Dieser Katalog ist von meinem Lehrer, Universitäts-Professor Dr. Paul Lehmann, München, aufgefunden worden. Bei Bearbeitung desselben fand Professor Lehmann den Namen des von mir behandelten Autors samt bemerkenswerten Notizen über seine Werke verzeichnet, und überließ mir die Angaben zur Auswertung.

[3] Die Matrikeln der Universität Erfurt aus jener Zeit sind nicht erhalten. Vgl. Erman-Horn, *Bibliographie der deutschen Universitäten* II (Leipzig 1904) S. 144 Nr. 2803.

von Dambach, getrieben, zunächst mein Augenmerk darauf, in Freiburger Archiven (Diözesan-, Stadt-, Universitäts-Archiv), am Staatsarchiv Basel und an der Universitätsbibliothek Prag Spuren der Anwesenheit Johannes' von Dambach zu treffen. Dank der erschöpfenden Arbeiten Herrn Professors R. Wackernagel über die Personalverhältnisse der Baseler Konvente, die in Sammelbänden am Staatsarchiv Basel handschriftlich niedergelegt sind, und durch Einsichtnahme in die Predigerurkunden gewann ich ein soweit wie nur möglich vollkommenes Bild des Baseler Predigerkonventes jener Periode (saec. XIV), in der die archivalischen Quellen Basels noch spärlich fließen. Zeitgenossen Johannes' von Dambach stellte ich fest, manches für Johannes von Dambachersche Literatur Wichtige fand ich — ihn selbst traf ich nicht.

Unbekannt scheint bisher die Herkunft des Johannes von Dambach aus Straßburger Patrizierkreisen zu sein. Seine adelige Abstammung nahm man allenthalben an. Nach Wilhelm Kothe[4] aber ist Tauler „gleich seinem Freunde Johannes von Dambach" Sohn „einer wohlhabenden städtischen Ratsfamilie" Straßburgs.

Eine andere Einzelheit, die ich gelegentlich fand, ist diese: Die Zeugenschaft des Johannes von Dambach in Sachen des Meister Eckehart[5] am 24. Januar 1327 ist bekannt, nicht so, daß er zehn Tage früher (14. Januar) auch in Sachen des Nikolaus von Straßburg zu tun hatte.

Auch mehr Licht in die Verhältnisse seines Prager Aufenthaltes zu bringen, versuchte ich. Die Frage, ob Johannes von Dambach Lektor der Theologie in Prag war, ist insofern schwer zu lösen, weil Johannes von Dambach in keiner Magisterliste jener Zeit genannt ist. Die Matrikel der Theol. Fakultät 1348/1409[6] kennen den berühmten Namen nicht;

[4] *Kirchliche Zustände Straßburgs im 14. Jahrhundert* (Freiburg 1903) 43. Vgl. hierzu W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik* (Leipzig 1893) 93. Kothe scheint seine Behauptung geschlossen zu haben aus dem häufigen Vorkommen des Namens „Dambach" in Straßburg. Vgl. *Straßburger Urkundenbuch* I 7. — Die Familie war im Rat vertreten (a. a. O. S. 893, Ratsliste v. J. 1340; S. 896, R.-L. 1342/43; S. 896 usw.); der „Dambacher Hof" spielt eine Rolle (a. a. O. 45, 8; 345, 37 usw.). Kothes Vermutung legt sich nahe; aber wir müssen die Annahme offen lassen, daß Johann von Dambach lediglich nach seinem Geburtsort benannt ist, ohne adeliger Abkunft zu sein.

[5] G. M. Löhr O. Pr., *Beiträge zur Geschichte des Kölner Dominikanerklosters im Mittelalter* II. Quellen 287 a, in: *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland* XVI/XVII.

[6] *Effigies virorum eruditorum . . . Bohemiae et Moraviae* (Pragae 1773) vol. 1 u. 2; A. Franz, *Der Magister Nicolaus Magni de Jawor* (Freiburg i. Br. 1898); *Monumenta historica universitatis Carolo-Ferdinandeae Pragensis* (Pragae 1830) To. I u. II.

Bohuslaus Balbini[7] nennt die zwölf ersten Professoren der Universität, Johannes von Dambach ist nicht unter ihnen. Auch unter den Schriftstellern Böhmens ist er nicht aufgeführt. Ferdinand Tadra[8] meint, Johannes von Dambach sei wohl auf Befehl Klemens' VI. dahin entsandt worden; ob er aber überhaupt nach Prag gekommen sei, müsse unentschieden bleiben; denn unter dem 31. Mai 1347 werde schon ein Petrus de Bielina für Prag bestellt. Diese Annahme ist irrig; denn Petrus de Bielina sollte in Leitmeritz lesen[9].

Johannes von Dambach war jedenfalls 1347 in Prag und zählte zu den vier Ordenslektoren, die neben dem an der Kathedrale lesenden Magister die Theologie vertraten[10]; diese gehörten dem Orden der Minderbrüder, der Augustiner, der Dominikaner und der Zisterzienser an, und zwar begann Albertus Bludonis an der Minoritenkirche St. Jakob i. J. 1349, Johannes von Dambach im Predigerkonvent bei St. Clemens 1347, Johann von Mähren O. Pr. an der Kathedrale 1348 zu lesen, während wir den Beginn der Vorlesungen der Augustiner bei St. Thomas nicht kennen und der Zisterzienser erst i. J. 1350 las.

Das Verhältnis dieser Ordensstudien zur Universität glich wohl dem in Heidelberg[11], indem jeder Orden sein Institut der Universität angegliedert hielt. So ist es auch zu verstehen, wenn das Generalkapitel der Prediger v. J. 1347 bestimmt: *Denunciamus fratribus universis, quod nos ad petitionem . . . Caroli regis Romanorum . . . posuimus studium generale in conventu Pragensi*[12]. Karl IV. wollte viele Studierende in Prag wissen und richtete deshalb eine diesbezügliche Bitte an die Orden[13]; deren studium generale trat dann in losere Beziehung zum studium generale Karls IV., ohne daß das studium generale O. Pr. an sich mit dem in der Gründungsurkunde Klemens' VI. genannten studium generale etwas zu tun hätte.

So erklärt es sich, warum wir Johannes von Dambach in keiner jener amtlichen Listen finden. Übrigens dürfen wir nicht

[7] *Bohemia docta, opus posthumum* ed. . . . ab R. Ungar Pragae 1776 I, sect. XIX.

[8] *Kulturní styky Čech s cizinou až do válek husitských* (Praha 1897) 283 ff. (Die Kenntnis der Prager Quellen vermittelten mir Universitätsprofessor F. Bartoš und Bibliothekarin Flora Kleinschnitz, Prag).

[9] *Monumenta Bohemiae Vaticana* I (1903) 516.

[10] H. Denifle, *Die Universitäten des Mittelalters* I (Berlin 1885) 589; Tadra, a. a. O. 280 ff.

[11] G. Kaufmann, *Die Geschichte der deutschen Universitäten* II (Stuttgart 1896) 214 ff.

[12] B. M. Reichert O. Pr., *Acta capitulorum generalium ord. praed.* II (Romae 1899) 1347] S. 319.

[13] *Fontes rerum Bohemicarum* IV 452.

meinen, er sei überhaupt der erste Dominikanerlektor in Prag gewesen; er war lediglich der erste am Generalstudium, während er der Nachfolger des an die Kathedrale berufenen Johann von Mähren in der Theologie war.

Warum er nur i. J. 1347 las, wissen wir nicht. Auch sein Nachfolger Leo von Ratič[14] las nur ein Jahr. Wahrscheinlich hängt sein Abschied mit der später zu erwähnenden Sendung nach Avignon zusammen[15].

Für die Zeit nach 1350 wisse man nichts Näheres, sagt Nikolaus Paulus (a. a. O. 58).

In einer Urkunde vom 31. Oktober 1356 wird er nun neben Johannes von Effringen als Vertreter des Straßburger Konvents in den Verhandlungen mit der Stadt in Sachen des Interdikts genannt[16]. Diese Notiz ist nicht unwichtig. Wir wissen, daß Johannes von Dambach noch 1370 zum Straßburger Kloster gehörte; also können wir, Unterbrechungen immerhin nicht gerechnet, mit Sicherheit als seinen Aufenthaltsort während der letzten zwei Jahrzehnte seines Lebens im allgemeinen Straßburg bezeichnen. Daher rührt das so häufig wiederkehrende *conventus Argentinensis.*

Das aber ist die Zeit des reifen schriftstellerischen Wirkens. Die Periode der äußeren Tätigkeit ist vorüber, er wirkt für den Orden mit der Feder.

Aufschluß suchte ich weiterhin in der *Chronica brevis ordinis praedicatorum* des Johannes Meyger (Nat. Mus.-Bibl. 939, 4°, 3. XV/XVI, 97^{V}—104^{V})[17]. Nikolaus Paulus scheint diese HS nicht gekannt zu haben.

Fol. 55^{V} enthält die Notiz:

fr. Johannes de Tambaco Theutonicus conventus argentinensis doctoris (!) excellentissimus, qui varios ecclesiae catholicae libros descripsit. Obiit aetatis suae ao LXXXIII°, consummatis in ordine praedicatorum annis LXIIII, anno dni MCCCLXXII° (XXI Mgr.).

---

[14] B. M. Reichert, a. a. O. 1348] S. 325 bzw. 1349] S. 330.

[15] A. Renaudet, *Préréforme et humanisme à Paris* (Paris 1916) 112 erwähnt die Beliebtheit der Consolatio theologiae des Johannes von Dambach und sagt: *Jean né à Dambach près Strasbourg en 1288, fit profession à Str. en 1308, étudia à Cologne et à Paris, enseigna la théologie, sans doute à Strasbourg, nommé en 1357 professeur de théologie à l'université de Prague, il mourut en 1372.* Das Datum der Professur in Prag ist sicher irrig.

[16] *Urkundenbuch der Stadt Straßburg* V 337.

[17] Vgl. P. Lehmann, *Mittelalterliche Handschriften des K. B. Nationalmuseums zu München,* in: *Sitzungsberichte d. K. B. A. d. W., philol.-hist. Kl.* 1916.

Diese Angabe widerspricht der des Cod. 1132 der Bibl. Maz.[18]: *Obiit ao aetatis LXXXIIII°.*

Während ferner Denifle[19] und Nikolaus Paulus (a. a. O. 56 f.) Johannes von Dambach zwischen dem 10. Februar und 20. Mai 1347 zum Magister promoviert sein lassen, käme nach Nat. Mus.-Bibl. 939 1351 in Betracht. Doch führte dieses Datum zu Widersprüchen.

Nikolaus Paulus lehnt es weiterhin ab, daß Johannes von Dambach in Paris Sentenzen gelesen habe, u. zw. auf Grund der Kapitelsakten des 14. Jahrhunderts; nimmt aber nicht Stellung zur Liste der *Magistri in theologia Parisius*[20]; dort wird an 110. Stelle genannt: *fr. Johannes Tambach, Theutonicus, factus in Avinione ...*

Zu berichtigen ist schließlich das Datum des Todestages Johannes' von Dambach. Nikolaus Paulus nennt im Anschluß an Steill[21] den 3. Januar 1372 als Sterbetag Johannes' von Dambach und meint, sich auf das Freiburger Mortuarium (U.-B. MS 10) berufen zu können.

Im *Anniversarium fratrum et sororum* steht jedoch unter dem 10. Oktober (C): *bruder hanns von dambach, eins brior unsers goczhuss.*

B.

Die literarische Tätigkeit des Johannes von Dambach.

Um Johannes' von Dambach Wirksamkeit zu würdigen, seine geistige Eigenart zu verstehen und der Consolatio theologiae den ihr in der Johannes von Dambacherschen Literatur gebührenden Platz einzuräumen, müssen wir die ganze literarische Tätigkeit des Autors ins Auge fassen und deren Überlieferungsgeschichte nachgehen. Dabei ist einleitend zu bemerken, daß die aufgestellte Liste Johannes von Dambacherscher HSS und Drucke keinen Anspruch darauf machen kann, die Überlieferung der Werke des Dominikaners lückenlos darzustellen.

Johannes' von Dambach Nachlaß ergibt sich aus den zum Teil auch von Paulus benutzten, bekannten bibliographischen Werken A. Possevinus[22], Oudinus[23], Fr. Steill[24], Altamura[25], Quétif-Echard[26], Touron[27] u. a., die

[18] H. Denifle, *A. L. K. G.* III 643 A. 5.

[19] *A. L. K. G.* III 641. [20] H. Denifle, a. a. O. II 222, 110°.

[21] *Ephemerides Dominicano sacrae* I (Dillingen 1691) 3. Jan.

[22] *Apparatus sacer* II (Venetiis 1606) Johannes e Cambico.

[23] *Commentarius de Script. eccl. ant.* (Lipsiae 1722) „*Tambaco*".

[24] A. a. O. = Anm. 21.

[25] *Bibliothecae Dominicanae ... ab ... A. de Altamura ... productae ... incrementum* (Romae 1677).

[26] *Scriptores ordinis praedicatorum* I 667 ff. und II 821 (Paris 1719).

[27] *Histoire des hommes illustres de l'ordre de s. Dominique* II (Paris 1745).

ihrerseits wieder im großen ganzen auf das in Cod. 918 der Bibliothèque Mazarine enthaltene Verzeichnis, auf Epp[28] und letztlich auf die Bibliographie des Dominikanerordens von Johann Meyger[29] zurückgehen. Nicht herangezogen hat Paulus Conrad Gesner[30]. Die von ihm unter dem Namen Johannes de Dambaco und Johannes de Tambacho aufgezählten Werke sind einem Manne, unserem Autor zuzuschreiben und machen einen Teil seiner Werke aus. C. Gesners Nachfolger, Josias Simmler, aber fußt nach der Feststellung Professors Lehmann wiederum auf dem handschriftlichen Katalog der Kartause von Erfurt aus dem 15. Jahrhundert. Derselbe enthält am Ende ein Autorenverzeichnis mit Angabe der bedeutenderen Werke derselben, auch wenn sie nicht in der Bibliothek des Kartäuserklosters vorhanden waren.

Am entsprechenden Ort werden wir darauf zurückkommen.

Ein nicht in weiten Kreisen bekanntes handschriftliches Verzeichnis bietet ferner:

MS Vindob. 9373 (ehemals in der Bibliothek des kaiserlichen Hauses): *De viris illustribus*; es nennt:

1. *Consolationes theologiae*
2. *De sensibilibus deliciis paradisi*
3. *Sermones vari[i].*

Die erwähnte Scheidung Gesners zwischen einem Manne Johannes de Dambaco und einem Johannes de Tambacho legt die Frage nahe, ob nicht im Laufe der Zeit eine Verquickung von Werken verschiedener Männer und Zueignung verschiedener Werke an einen Autor stattgefunden haben könnte. Es gibt ja immerhin im Orden noch andere Männer dieses Namens — 1398 lebte ein Dominikaner Johannes de Tambaco[31]; für den 2. März 1419 ist ein Prior von Freiburg Johannes de Dambaco bezeugt[32]. Allein abgesehen von den S. 58 ff. behandelten schwierigen Fragen sind die Werke des Johannes von Dambach so allseitig

[28] *De illustribus viris ac sanctimonialibus sacri ordinis praedicatorum* s. l. et a. 9v.

[29] Über Johannes Meyger († 1485) ist in nächster Zeit eine umfangreiche und auf Grund bisher unbekannter HSS gearbeitete Studie von Jacob Gabler, Luzern, zu erwarten. Darin soll auch besonders auf die Frage über den verlorenen Teil des Werkes: *De viris illustribus* eingegangen und der Zusammenhang mit Epp, Trithemius, Pignon u. a. bedeutenden älteren Bibliographen des Dominikanerordens gezeigt werden.

[30] C. Gesner, *Bibliotheca instituta et collecta* (Tiguri 1853).

[31] Vgl. B. M. Reichert O. Pr., *Akten der Provinzialkapitel der Dominikanerprovinz Theutonia* ... 1398, 1400, 1401, 1402, in: *Röm. Quartalschrift* XI (1897) 301. 309.

[32] *Urkundenbuch der Stadt Heidelberg* MS 10, 14. saec. XIV.

und sicher bezeugt, daß ein Zweifel über die Identität der Person kaum aufkommen kann. Der Mann war zu berühmt, als daß eine Verwechslung das Urteil hätte trüben können. Zwar wird der Name auch des einen Mannes selbst viel verwandelt; je nachdem er von Deutschen, Romanen, Slawen in den Mund genommen wird, lautet er verschieden: von Dambach, a Dambaco, a Dambacho, a Tambaco, a Tambacho, Tambagh, Cambico, Zambico, Zumbacho, aber das Werk verrät stets seinen Meister.

Ob freilich bei den zum Schluß dieses Kapitels anzuführenden, nicht festzustellenden Werken des Johannes von Dambach nicht eine Verwechslung vorliegen könne, weil sie eben wenig bekannt sind, soll dahingestellt bleiben.

In allen Verzeichnissen genießt die Consolatio theologiae den Vorzug: *Opus insigne contra saevientis adversae fortunae iacula*, nennt sie noch Eysengrein im Catalogus testium veritatis (S. 141).

Zur Unterscheidung von den später zu nennenden Exzerpten zeichnet sie sich aus durch den langen Prolog mit dem

INC.: *Prologus in librum de consolatione theologiae fratris Johannis de Tambaco, ordinis praedicatorum provinciae Theutoniae sacrae theologiae professoris.*

Quaecunque scripta sunt.

EXPL.: *in saeculum saeculi benedicta. Amen. explicit prologus.*

Dieser Prolog enthält das kurze Kapitelsverzeichnis. Dann folgt der Vermerk:

Incipit cum quadam adhuc praefatione liber de consolatione theologiae...

INC. der Praefatio: *Cum humanum genus.*

EXPL. der Praefatio: *gravamina singulorum.*

EXPL. des Werkes: *Christus in saecula saeculorum benedictus. Amen. explicit liber de consolatione theologiae per fratrem Johannem de Tambaco ordinis praedicatorum, provinciae Theutoniae sacrae Theologiae professorem, consummatus anno domini MCCCLXVI in die Ambrosii.*

Die übrigen Daten folgen im nächsten Kapitel.

Vertreter dieser Textgestalt sind:

München (S.-B.):

CLM 6499 (Fris.), 2°, saec. XV, 266 fol. Am Schluß die Indizes. Nach dem EXPL. (fol. 261^{v}) folgt: *1422 per manus fr. Jo de Wissenhorn. anno verbi incarnati MCCCCXXII ipsa die Medardi Episcopi et Conf. . . . Johannes Yrsinger.*

Am Ende der Indizes steht (fol. 266^{v}): *Dator istius libri fuit Dn̄s Tristammus de Nusperg canonicus et custos Ecclesiae Fuss.*

1477 expl. hoc totum per manus fratris Johannes Yrsinger professi in cesarea et scriptum in Mulenbrunn $\overline{ao}$ *et die praetacto deo gratias.* Die Subskription ist mit Tinktur bestrichen und teilweise schwer lesbar.

Die Angaben am oberen Rand, die Überschriften aller Abschnitte sind in roter Tinte ausgeführt; am äußeren Blattrand sind Noten angebracht, in schwarzer Tinte, rot unterstrichen.

CLM 3547 (Aug. civ. 47), 2^0, saec. XV, 264 fol., 1469 vollendet nach Angabe der HS selbst; im Gegensatz zu CLM 6499 zweispaltig geschrieben; rot ausgeführte Überschriften, keine Randnoten.

Karlsruhe (Landesbibliothek):

Cod. Aug. 10, 2^0, saec. XV, 254 fol.

Johannes de Tambaco, de consolatione theologiae.

fol. 2^R—240^{RA} der übliche Text.

fol. 240^{RB}—244^{VA} Tabulae.

Bes.-Verm. (fol. 2^R): *Monasterii Augiae Divitis.*

Schreiber: Johannes de Hilspach, der in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts schrieb [33].

Würzburg (U.-B.):

MS chart. LXXXI (a. S. XIII), saec. XV, 2^0, 347 fol.

Schreibejahr: 1440.

Bes.-Verm. (fol. 21^R): *Monasterii sancti Stephani Herbipoli.*

INC.: *Libri de consolacione theologye magistri Johannis de tambaco o. pr.*

fol. 21^R—340^R: die übliche ungekürzte Ausgabe.

fol. 341^V—347^R: die bekannte Übersicht der Bücher und Kapitel.

EXPL. (fol. 347^R): ... *Et nota, quod liber iste de consolacione theologie fuit per fratrem Johannem de tambaco ordinis predicatorum provincie theutonice sacre theologie professorem editus et consummatus Anno domini* m^0ccc^0lxvj *In die beati ambrosii episcopi. Item nota quod presens volumen pertinet ad sanctum Stephanum herbipolensem. Et est compilatum Anno domini* $m^0cccc^0xl^{mo}$.

Die HS scheint unmittelbar aus der Baseler HS B V 34 (vgl. S. 10) abgeschrieben zu sein; denn fol. 212^R ist die Bemerkung: *hec ille pater*, die in B V 34 fol. 48^{RA} am oberen Rand beigefügt ist, am äußeren Rand nachgetragen, wohl deshalb, weil der Schreiber sie zuerst übersehen hatte. Im übrigen ist der korrigierte Text aus B V 34 übernommen.

Die Autorennachweise am Rand sind durchgeführt bis fol. 133^R = lib. V, cap. 4, cons. 1, dann scheint den Textschreiber

[33] Holder, *Die Reichenauer Handschriften* III 1.

die Mühe gereut zu haben und er vermerkte von da an nicht mehr wie bisher das Zitat in schwarzer Tinte am Rand; daher mußte auch der Rubrikator seine Arbeit abbrechen. Die Zitate sind, einzelne beim Schreiben sich ergebende Abweichungen nicht eingerechnet, identisch mit den in CLM 6499 sich findenden. Da aber nur ein kleiner Teil der HS mit Randnoten versehen ist und auch innerhalb dieses Abschnittes viele Noten fehlen, die in CLM 6499 vermerkt sind, kommt MS LXXXI für die Untersuchung auf S. 90 ff. nicht in Frage.

Die HS stammt von einer Hand, die sich im Verlauf der langwierigen Arbeit manchmal etwas ändert.

Der HS ist vor anderen eigentümlich die fol. 1^R—17^R durchgeführte sorgfältige Liste der in der Consolatio behandelten Themata, nach Schlagworten alphabetisch geordnet. Ihr geht vorher ein kurzer Prolog mit dem

INC.: *Voluntas dei fuit.* Er entwickelt die Methode der nachfolgenden Tabelle.

Die ersten drei Blätter der HS sind stark beschädigt.

Straßburg:

Die übliche große Ausgabe mit dem bekannten EXPL., 2°; 1870 verbrannt. Vgl. Haenel 451 [34]; J. Rathgeber [35].

Nach der Notiz in Charles Schmidts *Johannes Tauler von Straßburg* (Hamburg 1841) lag in Straßburg eine Papier-HS der consolatio aus dem Anfang des 15. Jahrhunderts. Sie ist zweifellos identisch mit der von Haenel erwähnten HS.

Paris (Bibl. nat.):

Cod. lat. 13 605, saec. XV, 248 fol.

Oxford (Bodley):

Laud. Misc. 298, 2°, saec. XV, 191 fol., in 2 Kolumnen geschrieben. Die übliche ungekürzte Ausgabe bricht in P V 2 ab.

EXPL.: *nives si flumen effugeris, impetet te gladius.*

Brüssel (Bibl. royale):

MS 1722 (806), 2°, saec. XV, 296 fol., die gewöhnliche große Ausgabe.

EXPL.: *liber de consolatione theologiae per fratrem Johannem de Tambaco ord. fr. pr. conventus Argentinensis, provinciae Theutoniae scriptus per fratrem Johannem de Bueckele ... completus anno domini 1434, primo die Sept.*

Heimat der HS: *Vallisgratiae iuxta Brugis O. Carth.*, dorthin geschenkt von P. Adournes († 1464). Die HS ist erwähnt auch in MS Vindob. 9373.

[34] *Catalogi librorum MSS ...* (Lipsiae 1830).

[35] *Die handschriftlichen Schätze der frühern Straßburger Stadtbibliothek* (Gütersloh 1826).

Basel (U.-B.):

MS B V 34, 2°, saec. XIV, 265 fol., alte Sign. d. Pred.-Kl. R. 9. Die wichtigste HS. Das erste Blatt, somit der erste Teil des Prologs fehlt.

INC.: *in consolatione tristium personarum.*

EXPL.: wie CLM 6499.

Wie im folgenden Kapitel bewiesen werden wird, ist die HS ein Musterbild in der vom Autor für die Vervielfältigung seines Werkes vorgeschriebenen buchtechnischen Ausstattung. Was diesen Punkt anbelangt, ist die auf S. 68 f. gebotene Reihe von Regeln nur wie eine Beschreibung von MS B V 34.

Nach dem Text folgt eine ausführliche Inhaltsangabe nach Buch- und Kapitelsangabe, dann eine nicht von Johannes von Dambach vorgeschriebene Übersicht über den ganzen Stoff, nach Schlagworten geordnet. Dieses Exemplar ist von den mir bekannt gewordenen HSS der Consolatio theologiae die am vollendetsten ausgestattete; sie trägt reichen Schmuck in blauen und roten Initialen, der Prolog ist mit in Gold ausgeführten Anfangsbuchstaben geziert.

Alter der HS:

Außer dem eben genannten Beweismoment der genauen Ausführung der von Johannes von Dambach angegebenen Schreibregeln wird das hohe Alter der HS durch drei Momente erhärtet:

1. MS B V 34 ist ein gründlich durchkorrigiertes Exemplar.

Die Verbesserungen — wenn anders sie nicht bloße Abschreibefehler betreffen — vorzunehmen, gestattet sich im allgemeinen nur der Autor oder ein von ihm Beauftragter. Um Ausmerzung der durch Vervielfältigung entstandenen Fehler aber handelt es sich in MS B V 34 nicht. Im Abschnitt M IX 8 wird der Text inhaltlich umgestaltet; es wäre interessant zu wissen, warum die Stelle: *petit sponsa in canticis, quae ad dilectum loquens . . . quae sponsa «in personis nonnullis sanctis pro sua reverentia exauditur»* als fehlerhaft empfunden und in eine indifferent klingende *pulchra metaphora* umgewandelt wurde. Auf wen mochte angespielt gewesen sein?

Im Abschnitt L XVIII 6 wurde in ähnlicher Art das individuell zu bestimmte *in civitate Coloniensi ad scolas posuit* gestrichen.

Absatz M XV 3 ist um einen Satz gekürzt worden.

Die tiefstgreifende Korrektur bietet aber zu Beginn fol. 1^{RB}

Jene Bemerkung, daß die im Texte zitierten Autoren am Rand zu belegen und die Nachweise in roter Tinte zu schreiben sind, ist als Ergänzung an den Rand gesetzt. Freilich ist in diesem

Fall die Möglichkeit, es sei dem sonst zwar recht sorgfältig arbeitenden Schreiber ein anfängliches Versehen unterlaufen, gegeben, aber wegen der Wichtigkeit der Note wenig wahrscheinlich.

Auch in den Randnoten sind Verbesserungen vorgenommen:

In K IV 4 das Wort *Catho* getilgt.

In L XV 2 nach der 3. Note Tilgung; in P II 3 eine Zahl geändert.

Endlich finden sich im Text sehr viele Streichungen, die den Inhalt berühren.

2. Dieses an sich noch nicht restlos befriedigende Argument für das Alter der HS wird dadurch wesentlich gestützt, daß nach meiner heutigen Kenntnis des Materials keine HS den ursprünglichen, nicht verbesserten Text übernommen hat. Eine Ausnahme nur weiß ich in CLM 6499 Buch N I 1. MS Bas. hat verbessert *XLIIII tristibus* in *XXX tristibus,* während CLM die Verbesserung zu Unrecht nicht ausgeführt hat.

3. Die HS trägt den Besitzervermerk: *iste liber fuit fratris Johannis de atzenbach o. pr. de conventu basiliensi.*

Auf dieses Moment ist besonderes Gewicht zu legen und ich weise darauf als eine bisher unbekannte Tatsache ausdrücklich hin.

Johannes de Atzenbach war nach dem bei Quétif-Echard wiedergegebenen Brief Venturinos da Bergamo[36] eng befreundet mit Johannes von Dambach. Er läßt sich in Basel nachweisen zum 15. Oktober 1339 (Staats-Arch. B. Pr. 295), 28. Mai 1364 (Staats-Arch. B. Pr. 839), 8. März 1371 (Staats-Arch. B. Pr. 337, Affix an städtischer Urkunde).

Ob Johannes de Atzenbach die HS selbst geschrieben habe oder ob sie für ihn geschrieben worden sei, läßt sich nicht feststellen[37]. Jedenfalls liegt in MS B V 34 eine HS vor, die auf die Zeit Johannes' von Dambach selbst zurückgeht und von einem Manne geschrieben ist, der wohl in die Intentionen des Autors einzugehen wußte.

Ob wir noch weiter schließen dürfen bzw. müssen, lassen wir einstweilen dahingestellt sein. Sicher haben wir von allen aufgezählten HSS die älteste vor uns.

Die Baseler Universitäts-Bibliothek besitzt endlich in

MS A X 119, 8^0, saec. XIV/XV, fol. 168^R—169^R

eine Tabelle der Bücher und Kapiteltitel mit dem Vermerk: *Et*

---

[36] C. Clementi, *Il b. Venturino da Bergamo* I (Romae 1904) 668.

[37] An der Innenseite des hinteren Buchdeckels ist ein Blatt eingeklebt, beschrieben in anderen Schriftzügen, als denen des Buchtextes, mit dem Vermerk: *orate pro fratre Johanne de atzenbach.*

praesentetur reverendo patri fratri Nicolao de landawo ut faciat eam ordinate transscribi ad librum ut decet.

Die Tabelle stimmt wörtlich mit B V 34 überein. Vorbemerkung: *primus numerus notatur, capitulum; secundus vero notatur librorum, sicut ubi ponitur abdicare (?).*

Geschrieben: Ende 14. Jahrhundert. Nycolaus de landawo ist nachgewiesen:

1399 Juni 25. . . . *fuit absolutus ab officiis prioratus conv. Bernensis*[38].

1405 . . . *prior in Basilea* (Priorenregister im Staats-Archiv Basel).

1407 *Nycolaus de landow* (Pred. 792).

Vielleicht bezieht sich die Anweisung für den Schreiber auf MS B V 34; denn dessen Tabelle ist später hinzugefügt.

Aus dem genannten Katalog der Kartause zu Erfurt kann ich eine letzte HS angeben, die sicher eine ungekürzte Ausgabe enthielt, da der Katalog genau unterscheidet zwischen Exzerpt und *Liber puellarum* in OO 15 (fol. 164), um den es sich hier handelt. Diesen Titel kennt nur noch C. Gesner, dadurch seine Abhängigkeit beweisend. fol. 167 des gleichen Katalogs bietet eine genaue Bibliographie des Werkes, exzerpiert den ganzen Prolog und gibt endlich eine gedrängte Inhaltsangabe der 15 Bücher, indem lediglich die Schlagworte des im Prolog enthaltenen Inhaltsverzeichnisses aufgesucht werden:

H 107. Liber puellarum[39].

liber utique multum dulcis de consolacione theologiae frs Johannis de Tambaco ordinis praedicatorum; in quo libro diversae personae tristes ex variis causis et occasionibus turbatae indigentes variis consolacionum remediis consolantur ex domina sacra theologia, quae secum asumit quasi quasdam pedissequas aliquas puellas [get.], consideraciones sub metaphora puellarum virginum, quae foecundae sunt ad pariendum consolacionem tristium. In hoc enim libro pro qualibet persona, ex quibuscumque causis turbata, parata consolacio in suo loco prompte poterit inveniri. a communibus ad specialiora usque procedendum. Et sunt 15 libri parciales . . . Dann werden die Übel genannt: *turbativa, quae opponuntur:*

1. mundanae felicitati

2. generaliter paci et tranquillo statui

---

[38] *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens* VI 39.

[39] Den Titel: *Liber puellarum* kennt sonst nur noch Johannes Indaginis, Kartäuser zu Erfurt; er schreibt: *Jo de Tambako doctor o. pr. scripsit magnum librum de consolacione phil. et intitulatur liber puellarum, de quo extraxi quia utilis est.*

3. commodo et quieti
4. gloriae et honori
5. potestati et dignitati
6. parentelae et generis nobilitati
7. diviciis et facultati
8. bonae amicitiae et societati
9. solaciis et jucunditati
10. deliciis et voluptati
11. libertati
12. studio, contemplacioni et devocioni
13. bonae ipsius corporis disposicioni
14. bonae ipsius animae disposicioni
15. specialiter ipsius animae securitati etc.

quamvis autem hic liber generaliter consistat pro consolacione tristium personarum, specialiter tamen in eo consistit etiam alia multiplex laeticia; nam potest legi in communi loco ut in refectorio ad praesencium et audiencium aedificacionem. potest ex eo facillime et delectabiliter praedicari, cum vix possit inveniri evangelium vel epistula vel legenda cuiuslibet sancti, ex quibus esset capienda materia sermonis, quin aliqua in parte tangeret materiam huius libri . . . Das übrige fast wörtlich aus dem Prolog [40—41].

Dieser Text der Consolatio theologiae ist auch im Druck erschienen = Hain 15 236. Catalogue of printed books charakterisiert die Inkunabel: 292 *leaves* u. zw. *44 lines to a full page [G. Reyser, Eichstätt 1480?].*

Es ist heute erwiesen, daß Hain 15 236 nicht in Eichstätt gedruckt ist, wie man bisher wegen der typi Reyseriani vermutete. J. Alblas [42] weist den Druck dem *drukker van den Henricus Ariminensis* in Straßburg zu — mit Recht.

E. Voulliéme [43] läßt ebenfalls die Consolatio theologiae in Straßburg entstanden sein, weil die Type identisch sei mit der in der *Burgundischen historie* des Hans Ehrhard Tusch verwendeten, die als Straßburger Erzeugnis erwiesen sei.

Die Type ist eine der kleineren sog. Typi Reyseriani.

---

[40] Dieser Katalog ist wiedergegeben nach Photographie, die sich im Besitz der Bayer. A. d. W. München, Kommission f. d. Herausgabe der mittelalterlichen Bibliothekskataloge befindet.

[41] Einen Anhaltspunkt dafür, ob der Katalog zwei Männer, Johannes von Dambach und a Tambaco unterscheide, kann ich aus dem Katalog nicht finden, kann es nur aus C. Gesners Abhängigkeit vermuten.

[42] *Bibliotheek der Rijksuniversiteit te Utrecht. Incunabelen,* beschreven door J. Alblas (1922) 442.

[43] *Die deutschen Drucker des fünfzehnten Jahrhunderts* [2] (Berlin 1922) 146 f.

Konrad Haebler weist Hain 15 236 dem Typ M³ 3 zu = III 2 : M³ 4 (3).

Unabhängig davon kam ich durch genaue Vergleichungen zu ähnlichen Resultaten.

Hain 15 236 ist identisch mit dem größeren Typ der Tafel 59 der Gesellschaft für Typenkunde[44].

Diese Inkunabel ist weit verbreitet — ein Zeichen der Beliebtheit des Werkes — in und außerhalb Deutschlands, ging selbst bis Schweden; sie findet sich z. B. in Augsburg (St. Stephan), Berlin, Eichstätt, Erlangen, Fulda (Priesterseminar und Landesbibliothek), Karlsruhe, Kiel, Maihingen, München (S.-B. u. U.-B.), Pommersfelden, Rothenburg o. T., in Basel, Brüssel, im Haag, Madrid, Paris, Utrecht usw.

Eine Streitfrage dünkt mir heute noch zu sein, ob Hain 15 236 die einzige Druckausgabe der ungekürzten Consolatio war. Michael Denis[45], dem Graesse[46] folgt, beschreibt einen Druck, der genau auf Hain 15 236 stimmt, den er aber im Anschluß an Mercier[47] deutschen Druckern in Paris, Petrus Caesaris und Johannes Stol[l] zuschreibt. Mercier hinwiederum behauptet, einen Druck der Consolacio in folio, ohne jede Blattbezeichnung gesehen zu haben, für den allein schon die Typen charakteristisch seien. Als Schwesterndrucke seien zu nennen *Florius, de amore Camilli et Aemiliae* und *Aeneas Sylvius, op. de duobus amantibus.* Claudin[48], der Caesaris und Stol eingehend behandelt, zeigt an Proben, daß zwar die Typen sehr ähnlich, aber nicht dieselben sind. Die Bibliothèque Nationale Paris, département des imprimées, kennt diesen Druck nicht. Desgleichen beruht die Vermutung der Bibliothek Madrid, die Inkunabel $\frac{I}{1197}$ sei Caesaris und Stol zuzuschreiben, auf Irrtum. Auch Daunou[49], der die Bibliothek von Sainte-Geneviève behandelt, also einen Caesaris-Stol-Druck zunächst kennen müßte, kann nicht Aufschluß geben.

Eines ist noch zu bemerken: Der Catalogue of western MSS verweist irrig zur Charakterisierung des Textes von MS 298 auf

[44] Charakteristische Buchstaben: das große lat. C mit den stark ausgeprägten Ansatzstrichen; unziales ℰ; das T mit den einander durchstoßenden Balken; am eigentümlichsten ist das F, das einem E gleicht wegen des übermäßig ausgebildeten unteren Querstriches. Daß die Buchstaben von Hain 15 236 feiner geschnitten erscheinen, dürfte an der Reproduktion liegen.

[45] *Annal. typogr. Suppl.* II (Paris 1789) 5988.

[46] *Trésor des livres précieux* To. VII.

[47] *Supplément à l'histoire de l'imprimerie* (Paris 1775) 123. 185.

[48] *Histoire de l'imprimerie en France au XV^e et au XVI^e siècle* (Paris 1900) chap. V.

[49] *Catalogue des incunables de la bibliothèque Sainte-Geneviève* 289.

einen durch Schoiffer Moguntiae 1468 besorgten Druck; dieser bietet aber nur einen exzerpierten Text (Hain 15235).

Der Text der beschriebenen Ausgabe steht in allweg fest; im einzelnen handelt es sich um zuweilen auftretende, so unbedeutende Abweichungen, daß davon billigerweise abgesehen werden kann.

Da alle weiteren, in den Inhalt einführenden Fragen in einem besonderen Kapitel erörtert werden, bleibt uns hier nur noch zu bestimmen, wann die Consolatio theologiae abgefaßt wurde.

Zur Lösung der Datierungsfrage steht uns zunächst ein direktes Zeugnis zur Verfügung: die Subskription am Ende des Werkes; vgl. S. 7. Sie ist allen großen Textausgaben und HSS gemein. Dieses Datum kann ein Zweifaches besagen: entweder das Jahr, in dem Johannes von Dambach sein Werk abgeschlossen hat oder jenes, in dem die HS geschrieben wurde, auf welche unsere HSS zurückgehen.

Darüber bestehen mancherlei Ansichten: Mit der Frage hat sich Paulus, a. a. O. 148 eingehend befaßt und kommt zum Resultat, das Datum könne sich nicht auf die Zeit der Abfassung beziehen; denn Johannes von Dambach sage selbst, er habe die Schrift in der Verbannung verfaßt, um sich über die erlittenen Verfolgungen zu trösten. *Oder sollte,* fragt sich Paulus, *Johannes die in der Verbannung zu Basel begonnene Schrift erst 1366 zum Abschluß gebracht haben?*

Der Satz, auf den Paulus sich stützt, lautet: *Ego ab impugnatoribus justitiae pariter et oboedientiae s. Romanae ecclesiae a propriae mansionis loco eiectus quandam exilii speciem sustinens, praefatum opus aggressus . . . judicarem . . .* (Prol.).

Aus diesem Satz glaube ich nur schließen zu dürfen, Johannes von Dambach habe das Werk in der Verbannung begonnen; deshalb kann man nur behaupten, der Prolog, der sicher vor dem Werk geschrieben wurde (vgl. Wortlaut des Prologs), sei in der Verbannung entstanden. Es handelt sich um die Vertreibung aus Straßburg; von dort ging Johannes von Dambach vermutlich nach Basel, wo er sich Paulus zufolge etwa 1338/41 aufgehalten hat.

Ch. Schmidt[50] befaßt sich ebenso mit dieser Frage und bemerkt (S. 315 a. 2): Touron schlage vor, das Datum 1366 in 1346 umzuwandeln. Er weist diesen Vorschlag, weil er Unmögliches fordere, zurück. Schmidt ist übrigens auch der Meinung, aus dem betreffenden Satz Johannes' von Dambach könne nur geschlossen

[50] *Le dominicain Jean de Dambach,* in: *Revue d'Alsace* XLII (1896) 314 ff.

werden, Johannes von Dambach habe das Werk in der Verbannung begonnen („il entreprit"). Mit der Bemerkung Tourons stimmt eine Note in CLM 14 232 überein, die auf dem Vorsetzblatt vor fol. 1^R am unteren Rande steht: *INC. excerpta de libro qui intitulatur Liber de Consolacione theologiae quam (!) compilavit quidam egregius doctor et magister in theologia, dominus Johannes de thambaco in alsacia o. pr. conventus argentinensis. Et scripsit tempore ludovici imperatoris qui coepit regnare anno domini 1315. quem excommunicavit Johannes XXII. pp.*

Diesen Hypothesen gegenüber ist vielleicht die Behauptung gerechtfertigt, sie sähen alle von inneren Kriterien des Werkes ab. In der Consolatio theologiae selbst aber werden zwei für die Datierungsfrage wichtige Ereignisse erwähnt.

In D V 2 wird berichtet: *Non est apud expertos reputandum, quod honor laesus sit incliti Caroli alias regni Romanorum novicii nondum coronati, quem . . . non per gladios militum, sed per jaculorum sophismata anglicorum de Kalesiano bello . . . eduxerunt . . . Cur illi non imponunt etiam patri suo domino Johanni illustri regi Bohemorum . . .* Dieser Karl kann nur Kaiser Karl IV. (1346/78) sein; er wird genannt *novicius.* Dabei wird angespielt auf dessen Wahl zum König am 11. Juni 1346 in Rense[51]; gekrönt aber wurde er zu Bonn *in mense Novembri in die b. Katharinae*[52].

Das hier erwähnte *Bellum Calesianum* ist die für Frankreich verhängnisvolle Schlacht von Creçy vom 26. August 1346 zwischen Eduard III. von England und Philipp VI. von Frankreich. Daran nahmen auch der junge Karl und sein Vater teil[53]. Die bei Johannes von Dambach angegebenen Einzelheiten stimmen mit den Quellen genau überein. Bekannt ist, daß englische Bogenschützen den Ausschlag gaben[54]; auch der Ausdruck *propter evidens mortis periculum*, sei der König geflohen oder besser, von den Fliehenden mitgerissen worden, ist nicht Schönfärberei[55].

Ob der Ausdruck *Calesianum bellum* statt „Cresiacum", der sich MS Bas B V 34, CLM 6499, CLM 3547 findet, ein Fehler ist oder absichtlich gewählt wurde, ist fraglich; denn das Treffen

[51] Heinricus Rebdorfensis, *Annales imperatorum et paparum* 1294/1362 (Fr. Boehmer, *Fontes rerum Germanicarum* IV [Stuttgart 1868] 528): *Eodem anno,* scil. 1346, *nova memoriae digna insurgunt, quia procurante domino Clemente papa VI° Karolus filius regis Bohemiae . . . in regem Romanorum est electus in villa Rentze . . ., mense Julii circa festum B. Margarethae.*

[52] Heinricus de Rebdorf, a. a. O. 627.

[53] Heinricus de Rebdorf, a. a. O. 529.

[54] Jacob Twinger von königshofen, *Elsässische Chronik*, sie spricht von „30 000 Bogenschützen".

[55] *Annales Zwetlenses* (M. G. H. SS. IX 683 f.).

von *Kaleys* folgte, wie Rebdorf schreibt, auf die Schlacht von Creçy [56].

Am Namen liegt nicht viel, selbst der gut unterrichtete Rebdorf verlegt die Schlacht nach Amiens; man scheint sich nicht einig gewesen zu sein.

Das andere Ereignis, das anschließend daran berichtet wird, ist der Streit um Lüttich im Jahre 1346, unter der Regierung Engelberts, Bischofs von Lüttich [57]. Es ist richtig, daß weder Karl noch Johann von Böhmen anwesend waren: *ante adventum suum bellum commissum est inter ipsos* [58].

Das dritte Ereignis, worauf angespielt wird: *Conflictus quem adhuc iuvenculus existens habuit in Italia,* spielt für die Datierungsfrage keine Rolle, da es sich um das Treffen von San Felice (25. Nov. 1332) oder eines der Scharmützel bei seiner damaligen Expedition nach Italien — er war 1331 zum Statthalter von Lombardien ernannt worden — handelt. Nicht näher festzustellen ist die Bemerkung: *de cuius animositate [Johannis regis] non dubitabat, sed mirabatur totus mundus.* Vielleicht ist's bloße Übertreibung und Redensart, vielleicht hörte Johannes von Dambach in Italien davon; selbst Petrarca spricht darüber [59].

Jedenfalls folgt aus den Angaben Johannes' von Dambach, daß sie sich auf das Ereignis von 1346 beziehen, vertrauenswürdig sind und zur Datierung verwendet werden müssen.

Aus den beiden erstgenannten Ereignissen folgt, daß das 4. Buch frühestens im Herbst 1346 geschrieben sein kann. Gegen Paulus ist zu sagen:

Ist das Wort Verbannung im weiten Sinn zu fassen, dann würde es als Argument gegen die Jahreszahl 1366 wirkungslos sein, da man dann die Grenzen der Verbannung willkürlich ansetzen könnte, schließlich den ganzen Aufenthalt außer Straßburg darunter verstehen müßte.

Ist es aber eng zu fassen, etwa für den Baseler Aufenthalt, dann ist die Meinung Paulus' widerlegt.

Die Abfassungszeit der Consolatio theologiae noch weiter

[56] Vgl. auch Fr. M. Pelzel, *Kaiser Karl IV.* (Prag 1780) 159.

[57] H. de Rebdorf, a. a. O. 626, und *Chronicon Argentinense* (vgl. Anm. 60). Darnach kann es sich nur um das Jahr 1346 handeln.

[58] Auch die letzte Nachricht Johannes' von Dambach, es gäbe Leute, die die beiden Ereignisse zuungunsten Karls IV. auslegten, dürfte richtig sein; man erwäge, daß Dietrich von Niem, der noch Zeitgenosse Johannes' von Dambach war, über Karl IV. „ein sehr abfälliges Urteil hat" (M. J. Ö. G. VI, 1885: Sauerland, *Fünf Fragmente aus der Chronik des Dietrich von Niem*). Auch Pelzel, a. a. O., kennt Dietrich von Niem von dieser Seite Schwerlich war er der einzige, der so urteilte.

[59] De remediis utriusque fortunae II 96.

hinauszuschieben, dient folgende Wahrnehmung: Im VII. Buch, 5. Kap., 1. Cons. spricht Johannes von Dambach davon, daß die sinnlichen Fähigkeiten im Jenseits auch ihre Befriedigung finden werden, wenn nicht *formaliter,* doch *formaliter supereminenter.* Dies könne geschehen durch eingegossene Formen, *poterit per species influxas . . ., prout liber quidam de Deliciis paradisi manifestat.*

Nun hat Johannes von Dambach ein solches Werk verfaßt. Diese Lehre wird in pars II: *De modis sentiendi seu actus sensitivi in patria* vorgetragen. Über dessen Abfassungszeit unterrichtet uns das EXPL. des Cod. Vat. 965: *EXPL. liber de sensibilibus deliciis paradisi in curia Romana per ven. patrem fratrem Guillelmum magistrum sacri palatii examinatus et per fr. Johannem de T.... Clementi VI. praesentatus a. d. 1350.*

Schwerlich hat Johannes von Dambach ein unediertes Werk zitiert; höchstens bleibt der Zweifel, ob der Traktat dem Papst schon gewidmet war oder erst in der Zensur sich befand. Doch dürfte die Zensur nicht zu viele Zeit beansprucht haben, zumal ja ein halbes Jahr für uns belanglos ist. Ebenso unwahrscheinlich dünkt es, daß Johannes von Dambach erst Jahre nach der Veröffentlichung ein Werk, das bereits viele kannten, noch nachträglich dem Papst gewidmet hätte. Demnach können wir als oberste Grenze für die Abfassungszeit des VII. Buches das Jahr 1350 ansetzen.

Im XIV. Buch endlich, Kap. 8, Cons. 8, steht der Satz: *Unde et magis ex Karoli imperatoris perfecta devotione . . . videtur illud dictum esse, licet vix ferendum ab illa sancta sede imponatur iugum . . ., feramus . . .*

Wenn es mir auch nicht gelang, dieses Wort festzustellen, so kann doch kaum im Zusammenhang ein Zweifel bestehen, daß Karl IV. gemeint sei. Hier aber wird er zum erstenmal im Werk Kaiser genannt. Also liegt diese Stelle aus lib. XIV nach dem Frühjahr 1355.

Wir können demnach die Bücher I bis XIV in der chronologischen Folge festlegen:

Prolog zwischen 1338/41
Buch IV frühestens Herbst 1346
Buch VII frühestens um 1350
Buch XIV frühestens Mitte 1355.

Damit brechen die klaren Datierungsmomente ab; es seien noch andere der möglichsten Vollständigkeit halber erwähnt, die aber zu unbestimmte Angaben vermitteln:

In Abschnitt F VII 2 heißt es: *fertur quidem quod dux Austriae, scribens regi franciae in descriptione personae suae et*

status posuit in littera titulum longissimum . . . sic videlicet: Lupoldus dux Austriae, marchio Styriae, dominus portus Naonis. Gemeint ist Leopold von Österreich, der Bruder Friedrichs des Schönen. Wie das Chronicon von Straßburg[60] meldet, hat dieser Leopold, bekannt wegen seiner Titelsucht, in Sachen der Übertragung der deutschen Kaiserkrone an Karl von Frankreich einen Brief geschrieben mit den nämlichen Titeln. Ist er identisch mit dem in F VII 2 erwähnten, dann liegt er etwa zehn Jahre zu früh — die Chronik gibt kein genaues Jahresdatum an —, als daß er für unsere Frage in Betracht käme. In N XXX 6 erwähnt Johannes von Dambach die Begebenheit, daß der Sohn eines französischen Königs vor dem Vater gestorben sei. Wenn die Angabe richtig ist, kann sie als Moment für die Datierung nicht in Frage kommen, da im 14. Jahrhundert ein solches Ereignis nicht vorliegt. Vielleicht aber ist Johannes von Dambach, wie im Ausdruck *Calesianum*, ein Irrtum bzw. eine Ungenauigkeit unterlaufen, so daß er den Dauphin von Vienne meinte. Andreas, der Sohn Humberts II. von der Dauphiné, starb 1335 eines gewaltsamen Todes 20 Jahre vor dem Vater[61].

In Abschnitt I XII 1 berichtet Johannes von Dambach von einem besonders auserlesenen Wein, *vinum vernacinum* genannt. Muratori[62] verzeichnet für Mailand im Jahre 1341 als Neuheit: *Item racemi vernacini truncis inserti, vinum vernacinum producunt.* Es wäre nicht ausgeschlossen, daß Johannes von Dambach von dieser Weinsorte in Italien selbst hörte.

Andere Datierungsmerkmale sah ich bis heute nicht. Ziehe ich die erwähnten Momente und die Art und Weise, wie Johannes von Dambach gearbeitet zu haben scheint, in Betracht — davon wird ja noch die Rede sein —, so finde ich keinen Grund, vom überlieferten Datum 1366 als dem Jahr der endgültigen Fertigstellung des Traktates und dessen Fixierung in einer HS als literarisch in sich geschlossenem, geordnetem Ganzen abzugehen.

Die Consolatio theologiae ist das bedeutendste der Johannes von Dambacherschen Werke, demgegenüber die anderen zurücktreten. Von den umfangreicheren Werken ist an zweiter Stelle zu nennen: Der Traktat *De sensibilibus deliciis paradisi*; zwar variiert der Titel etwas, aber die Überlieferung ist einheitlich.

[60] *M. Alberti Argentinensis Chronicon integrum, continens historiarum seriem a Rudolpho I. Habsburgensi usque ad Caroli IV. Imperatoris obitum i. e. annum dom. inc. 1378* (Urstisius, *Germaniae historicorum illustrium res gestae).*

[61] Bahnson, *Stammtafeln und Regententafeln* II (Francfurti 1885).

[62] *Rerum italicarum scriptores* XII 1038.

INC.: *In deliciis paradisi fuisti.*

EXPL.: *quae impediunt ascensum eius sursum secundum Aristotelem.* Dann das oben (S. 18) erwähnte Kolophon, das aber nicht in allen HSS enthalten ist.

Johannes von Dambach sagt (vgl. Cod. Maz. 918, fol. 1^{V}), der Traktat heiße ursprünglich: *De sensibilibus deliciis paradisi, per breviloquium* aber *de deliciis paradisi.* Er zerfällt in drei Teile zu je neun Kapiteln.

Im 1. Teil wird gezeigt, daß die ewige Seligkeit im Jenseits der Zusammensetzung des Menschen aus Leib und Seele nicht widerspricht. Nicht nur die Seele, auch der Leib wird vollkommen befriedigt sein.

Im 2. Teil wird entwickelt, inwiefern gerade die vollkommene Beglückung des Sinnenmenschen fördernd auf die *magnitudo spiritualis delectationis* einwirkt.

Der 3. Teil weist nach, daß die vollkommene Freude der Sinne ihr äquivalentes Objekt nur in Christus findet. Der Gedanke, welcher zur Gestaltung eines Trostbuches drängte, schwingt auch hier mit, die Erreichung vollkommenen Glücks. Mitunter, z. B. II 8, treffen wir dieselben Gewährsmänner Aristoteles, Boëthius usw. Ich bemerkte eingangs schon, daß Cl. Baeumker das Werk scharf ablehnte — und mit einigem Recht. Der Autor läßt sich im Bestreben, das Sinnenleben und die Tätigkeit der natürlichen Fähigkeiten des seligen Menschen zu schildern, zu sonderbaren Lehrmeinungen hinreißen, die geeignet sind, den sublimen Stoff seiner Erhabenheit zu entkleiden. Das Werk und seine Additiones geben ein Bild der Verfallsperiode der Scholastik; einmal (obj. V in I 3) wird der Einwurf erhoben: [quaeritur] *si habitassent ibi cetera animalia, quomodo tunc locus ille amoenus . . . purgatus fuisset ab egestatibus animalium irrationalium.* Ähnlich befremdend wirken Erörterungen über das Zustandekommen des himmlischen Gesanges, der *delectatio in odorando* usf.

Die *Conclusiones* (vgl. Cod. Vat. lat. 964 fol. 174^{RA}) bezeichnen dieses später viel gerühmte Buch als: *plurimum utilis . . . prae libris aliis ad conversionem infidelium et maxime iudaeorum et Sarracenorum et quorundam haereticorum.* Johannes von Dambach selbst hat nie von einem solchen Zweck des Werkes gesprochen.

Die Abfassungszeit ist annähernd bestimmbar. Wir wissen, daß das Werk 1350 dem Papst vorgelegt wurde. Wie lange Johannes von Dambach daran arbeitete, ist ungewiß.

In Pars II 9 wird *Petrus de Palude quondam patriarcha Jerosolymitanus* (Cod. Maz. 918 fol. 95^{RA}) genannt; also könnte die

Hälfte der Arbeit einige Jahre nach 1331 vorgelegen haben. Wahrscheinlicher ist, daß diese Bezeichnung überhaupt zum stehenden Ausdruck im Orden geworden war, nachdem Petrus bereits gestorben war (1341) [63]. Wir dürfen daher das Jahrzehnt vor 1350 als Abfassungszeit annehmen.

An handschriftlichen Belegen sind zu nennen:

Rom (Bibl. Vat.):

MS 964 (geschr. 1404),

MS 965 mit großer Wahrscheinlichkeit identisch mit Cod. Arch. Avin. 732 (Catal. v. J. 1369) [64],

MS 966 (geschr. 1430).

Diese drei HSS unterscheiden sich folgendermaßen voneinander:

MS 965 ist ein teilweise stark durchkorrigiertes Exemplar, mit zahlreichen Streichungen und Randnoten versehen; sein paläographischer Zustand wie die bibliographischen Merkmale deuten darauf hin, daß wir — vorsichtig ausgedrückt — das älteste Exemplar des Werkes vorliegen haben, ja mit hoher Wahrscheinlichkeit jenes Prachtstück, das der Autor selbst dem Papste i. J. 1350 widmete (vgl. S. 18). August Pelzer dürfte wohl recht haben, wenn er den Text und die Anmerkungen einer Hand zuschreibt; als solche bezeichnet er den Autor selber. Davon wird noch später zu handeln sein.

Inhaltlich ist zu bemerken, daß Kap. 1 der Pars III im Kontext (82^{R}) getilgt und in neuer Fassung an das Ende der HS (fol. 96^{R}—100^{R}) gesetzt ist. Conclusiones und Additamenta fehlen hier.

MS 964 kommt ihm zunächst, durch *fr. Heinricus de Monte dei . . . studens Coloniae* geschrieben. Es enthält zwei Additiones:

1. *ad materiam secundi capituli primae partis.*
   INC.: *Circa secundum primae partis . . . ubi agitur de modo videndi per species influxas* (fol. 150^{VA}).
2. *ad materiam tertii capituli eiusdem partis.*
   INC.: *Circa tertium capitulum supradictae partis, ubi agitur de modo audiendi per species influxas* (fol. 153^{VB}).

Dann folgen fol. 160^{VA} *Principia* und fol. 162^{VB} *Conclusiones.*

MS 966. Die Subskription: *In curia Romana . . . ac Coloniae per fratrem Heinricum de monte dei praefati ordinis studentem Coloniae . . . transscriptus. d. gr.* ist offenbar eine Reminiszenz aus MS 964 mit Änderung der Jahreszahl (geschr. 1404).

---

[63] Vgl. Quétif-Echard, a. a. O. I 604 b, wonach das Epitaph des Petrus a Palude in St. Jacques dieselbe Wendung enthielt; es wurde 1342 gesetzt.

[64] Vgl. Denifle, a. a. O. III 643 A. 2.

fol. 113^{V}—116^{R} und fol. 116^{R}—121^{R} Additiones;

fol. 121^{R}—130^{R} Conclusiones; 130^{R}—131^{V} Principia wie MS 964.

Aus den HSS scheint sich also zu ergeben, daß die Additiones, Conclusiones und Principia nicht von Johannes von Dambach stammen, vielmehr spätere Überarbeitungen sind.

Auf MS 964 und 966 gehen, soweit ich wahrnehmen konnte, die übrigen mir bekannten HSS zurück, die nur Abschriften sein können:

Paris (Bibl. Maz.) 918[65]:

INC.: *prohemium in librum de sensibilibus deliciis paradisi editum a fratre Johanne de T°, o. pr., provinciae Theutoniae, sacrae theologiae professore.*

EXPL.: *liber de sensibilibus deliciis paradisi in curia Romana per ven. patrem fratrem Guillelmum . . . ao dni 1350* (von anderer Hand hinzugefügt).

MS 918 ist zweifellos Abschrift stark voneinander abweichender Hände, wahrscheinlich von Johannes von Dambach und Tauler selbst nach Paris gebracht. Auf dem leeren Blatt vor fol. 1^{R} steht die Bemerkung (von einer der Zeit sehr nahestehenden Hand): *Librum istum . . . contulerunt conventui* [am Rand] *Parisiensi fratres magister Johannes de Tambaco et Johannes Taulerii [!] de conventu Argentinensi . . .*

Illuminierte Pracht-HS, ohne Additiones, Conclusiones und Principia, während die Ergänzungen aus MS 965 im Text verarbeitet sind. Die HS scheint auf Cod. Vat. lat. 965 zurückzugehen.

München (S.-B.):

CLM 5882 (Ebersberg 83), 2°, saec. XV, fol. 81—231, *liber de sensualibus deliciis . . .*

CLM 18 422, 2°, fol. 80—193, geschr. 1494.

CLM 18 422 enthält wohl die Conclusiones und Principia, aber nicht die Additiones, weder als Appendix noch im Kontext, scheint also mehr von MS 965 beeinflußt zu sein.

Im Gegensatz dazu steht

Wien (Nat.-Bibl.); MS lat. 7920 (Kais. Fideikommißbibl.), 2°, saec. XV; auf das übliche EXPL. und KOL. folgen fol. 167^{V}—177^{V} (a. P.) noch die für Cod. Vat. lat. 964 und 966 charakteristischen Additiones *ad declarationem cuiusdam dicti in 2° cap. I partis* und *in 3° cap. eiusdem partis.*

fol. 178^{R}—196^{R} die üblichen Conclusiones.

Schließlich ist dieser Traktat auch genannt in der Liste der HSS, die aus dem Predigerkloster Freiburg i. Br. an die Universitätsbibliothek übergegangen sind. Nr. 42 des im Universitäts-

[65] Denifle (s. Anm. 64): *1132*, die frühere Nummer.

archiv aufbewahrten Registers nennt als letzten Titel: *Liber de sensibilibus deliciis paradisi a. d. 1353.* Demnach handelt es sich offenbar um eine sehr frühe Abschrift des ganzen Traktates.

Exzerpte sind:

Cod. Prag. (U.-B.) III C 11, 2°, saec. XIV/XV, fol. 149R—200R (a. P.).

Pars III cap. 1—3 mit dem üblichen INC. und EXPL.

fol. 199V—200R: Conclusiones

200R *ffinis tractatuum de sensibilibus deliciis paradisi.*

und Oxford:

MS Bodl. 84 (Nr. 2288 Bodl. Summary Catal.), saec. XV?. *Liber de sensibilibus deliciis paradisi.*

Eine Art Exzerpte wurde gedruckt von Jacobus Pentius de Leucho imp. Lazari de Soardis, Venetiis 1498, 25. Oct. (vgl. Copinger, Suppl. zu Hain 5125 und D. Reichling, Appendices ad Hainii-Coping. rep. bibl. I 182).

Die Inkunabel ist erhalten in der Bibl. Vat.: Incun. Italia 2669 = V 46 und in Florenz (Bibl. Horace de Landau) 163.

Sie nennt im Prolog den Exzerptor:

... Bartholomei Rimbertini de Florentia ordinis fratrum predicatorum . . . Episcopi Coronensis. liber de sensibilibus deliciis paradisi respectu omnium exteriorum sensuum . . . in patria. extractus . . . ex tractatu fratris Johannis de Tambaco . . . dum in partibus Germanie Apostolice sedis legationis fungeretur officio: feliciter incipit[66].

INC. [Prolog]: *Duas esse vitas.*

INC. des Textes: *tractatus de premio . . . Dicturi igitur.*

EXPL.: *in deum vivum.*

Abfassungszeit: wahrscheinlich Baseler Konzil.

Aus dem KOL. ergibt sich, daß der Traktat korrigiert sei *per v. patrem fratrem Ambrosium de Alamannia*[67] *eiusdem ordinis.*

KOL.: s. l. et a.

Der Inkunabel ist der *tractatus de quatuor instinctibus* angefügt, der mit dem ersten Stück nichts gemein hat.

Mit diesen Angaben stimmt im wesentlichen überein J. G. Th. Grässe[68]; er nennt den Exzerptor Barth. Rambortinus Lapacius aus Florenz; Drucklegung: Paris 1514.

Den Traktat enthalten auch die Kataloge von:

Cues (Hospital):

MS 58, 7 *liber de spiritualibus deliciis paradisi.*

---

66 Vgl. Quétif-Echard, a. a. O. I 836.

67 Vgl. Quétif-Echard, a. a. O. II 30 b.

68 *Lehrbuch einer Literärgeschichte* (Dresden u. Leipzig 1840) II II 1, 350.

Melk:

MS 84, fol. 139—246, geschr. 1450, wohl identisch mit D 136 des Kat. v. J. 1483[69].

Straßburg (Haenel):

MS 451, 2°, *de sensibilibus deliciis paradisi.*

Tegernsee (v. J. 1483):

Liber egregius de sensibilibus delicijs paradisi E 48. Conclusiones compendiose de sensibilibus delicijs celestis patrie secundum sensus quo modo fiant E 48 [Zusatz von späterer Hand].

Auch der Katalog der Grande-Chartreuse (1450/70 verfaßt) wies ihn auf: *de sensibilibus deliciis paradisi, partim in pap., partim in perg.* Im gleichen Verzeichnis ist er noch ein zweites Mal enthalten, wohl irrtümlich, weil nach der Angabe wörtlich gleich.

Großen Ansehens hat sich auch der Traktat De culpa et gratia, der letzte in der Zahl der größeren Abhandlungen erfreut. Ich schließe die Beschreibung desselben an die HS XIII F 12, 4°, membr., 135 fol. der Universitäts-Bibliothek Prag an. Die Quétif-Echard a. a. O. scheinen dieses Werk sehr geschätzt zu haben, da sie lange Auszüge davon wiedergeben. In sechzehn Quästionen werden Fragen der Gnadenlehre, de poenitentia, de absolutione, contritione, de moralitate actionis u. ä. behandelt.

INC.: *Tractatus de culpa et gracia, frs. Johannis de Tambaco o. pr. sacrae theologiae professoris.*

Quoniam circa nonnullos.

EXPL.: *cui sit gratiarum actio et vox laudis in saec. saec. amen. explicit tractatus de culpa et gracia, completus* $\overline{ao}$ *dni MCCCLVII° d. gr.*

Der Traktat ist streng schematisch aufgebaut wie alle Johannes von Dambacherschen Abhandlungen.

1. Prooemium
   Kurze Angabe der Veranlassung
   Titel
   Angabe der Disposition
   Unterwerfungsformel, an die Ordensobrigkeit gerichtet.
2. Ausführung
   16 Quaestiones, zerfallend in
   Solutiones und Objectiones.
3. Schlußformel, doxologisch endend.
4. Kolophon.

Die HS erweckt den Eindruck, daß sie, wenn nicht von Johannes von Dambach selbst, doch unter seinen Augen geschrieben

[69] *Mittelalterl. Bibliothekskataloge, Österreich*: I. Gottlieb, *Niederösterreich* 143 ff.

sei. Sie trägt nämlich an der Innenseite des vorderen Buchdeckels den Vermerk: *liber domini Wi*(lhelmi) *Wissegrad*(ensis); alte Signatur K 79 K. Der Cat. Codd. Mss. lat. Bibl. Univ. Prag.[70] bemerkt dazu: *unus ex 114 codd. quos defuncto Wilhelmo anno 1370 Carolus Imperator emit et collegio Pragensi donavit*[71]. Wilhelm, Dekan im Kapitel Vyšehrad, von Hasenburg genannt, war Schüler des berühmten Erzbischofs Ernst von Prag, Freund der Wissenschaft und Bibliophile[72]. Vielleicht ist er mit Johannes von Dambach bekannt geworden und so in den Besitz des Buches gelangt. Könnte er nicht selbst gemeint sein mit den Worten des Proömium (1^{RA}): *Idcirco a quodam venerabili viro et amicissimo mihique condubitante instigatus certificationis gratia amplioris in hoc tractatu de culpa et gratia appellando . . .?* (Der Satz ist Anakoluth.) Wir wissen es nicht. Sicher geht also die HS auf Johannes' von Dambach Lebzeiten zurück. Den Eindruck hohen Alters derselben verstärkt die Wahrnehmung, daß am Ende des 15. Traktates (fol. 130^{RB}) ein getilgtes *Expl. ac etiam in hoc de* (get.) *terminatur tractatus iste de culpa et gratia* steht, worauf die 16. Quästion in anderer Tinte geschrieben beginnt (fol. 131^{R}). Ursprünglich sollte also hier der Traktat enden. Das bezeugt auch fol. 1^{RA}. Im Proömium waren ursprünglich *15 quaestiones* angekündigt, während später mit blasserer Tinte die Ziffer XV in eine XVI verbessert wurde. Demgemäß ist zu der 15 quaestiones entwickelnden Tabelle am unteren Rand von fol. 1^{RB} eine Bemerkung gefügt, die den Inhalt einer 16. quaestio darlegt. Offenbar ist dem Autor im Lauf der Niederschrift der Stoff unter der Hand gewachsen, so daß er nach einer wenn noch so kurzen Unterbrechung die 16. Quästion beifügt bzw. beifügen läßt. Eine neue Quästion setzt dem ursprünglichen Bestand nur der Autor oder ein nach seinen Angaben arbeitender Schreiber bei. In diesem Fall ist die qu. XVI zudem methodisch gleich mit den Additiones des Werkes: *De deliciis sensibilibus paradisi,* wovon schon die Rede war. Des weiteren hat die Schrift den Charakter des Noch-nicht-völlig-ausgereift-seins. Eine Menge Randnoten, Verweisungen, Streichungen, Ergänzungen auf eingeklebten Einlageblättern, neue Objektionen entstellen das Äußere, verwirren mitunter den suchenden Blick. Der Korrektor mußte Zeichen erfinden, damit Zusammengehöriges erkennbar würde.

Solch tiefgreifende, das Wesen des Inhalts berührende Umgestaltungen entstammen nicht dem Geist des Schreibers, müssen vielmehr auf den Autor selbst zurückgehen, der sie vornimmt oder

[70] *auctore* Jos. Truhlař (Pragae 1905).
[71] Vgl. *Serapeum* XI 1850, *Int.-Bl.* 8 ff.
[72] Cave, *Script. eccl. hist. lit.* II A 72.

vornehmen läßt. Keineswegs handelt es sich nur um Verbesserungen von Schreiberfehlern. Im Schreiber des ursprünglichen Textes Johannes von Dambach sehen zu wollen, sehe ich für irrig an; denn der Traktat in der alten Fassung erweckt zu sehr kalligraphischen Eindruck, als daß man annehmen dürfte, der viel in Anspruch genommene Autor habe sich damit befaßt. Außerdem liegt doch in MS B V 34 eine HS gleichen Alters und ganz anderer Schrift vor.

Mit hoher Wahrscheinlichkeit können wir schließlich sagen, daß wir in der Angabe des Schreibejahrs 1357 das richtige Datum der Abfassung vorliegen haben; denn fol. 130^{VB} heißt es: *in tractatu de symonia claustralium declarabo*; nun gibt aber die älteste mir bekannte HS dieses Traktats, MS Bas. B VII 27, als Schreibejahr 1361 an, wie wir sehen werden. Auf diese Weise stützen XIII F 12 und B VII 27 einander und machen es wahrscheinlich, daß wir in ihnen Johannes von Dambachersche Urschriften — über den Autographen-Charakter soll damit nichts behauptet sein — vorliegen haben.

HSS dieses Traktats finden sich ferner:

Paris (Bibl. Mazarine):

MS 919, saec. XIV, fol. $1—216^{V}$.

INC.: *quoniam circa nonnullos.*

EXPL.: *cuius omnes accepimus gratiam pro gratia cui sit ...*

Diese HS wird später wegen ihrer paläographischen Eigentümlichkeiten noch behandelt werden (s. S. 48); sie ist nicht Originalschrift, MS XIII F 12 ist jedenfalls ursprünglicher, aber auch MS 919 geht sicher auf die Zeit des Autors zurück. Der Traktat enthält 16 Quästionen ohne irgendwelche Appendizes am Schluß.

Wien (Nat.-Bibl.):

MS 4438, 2^{0}, fol. $1^{RA}—197^{VB}$.

Die HS bricht bei den Worten des 16. Traktates ab: *exigitur a creatura rationali.* Die HS, deren Blätter infolge Einflusses der Feuchtigkeit sehr brüchig sind, trägt den Bes.-Vermerk: *hunc librum cum quibusdam aliis insignibus voluminibus numero 17 liberali ac magnifica donatione inter vivos donavit ad librariam collegii ducalis wiennae ... Mgr Andreas de weytra s. theol. prof. ...* Da Andreas de weytra 1461 starb, muß diese Schenkung vorher liegen. Zeit der Abschrift: erste Hälfte des 15. Jahrhunderts.

Mailand (Bibl. Ambros.):

MS I 147 Sup.

Johannes de Tambaco, *Tractatus de culpa et gratia*[73].

[73] Vgl. M. Grabmann, *Mitteilungen über scholastische Funde in der Biblioteca Ambrosiana zu Mailand,* in: *Theol. Quartalschrift* (1911) 536.

Melk:

MS 534 (alte Sign. K 4 b), 8°, saec. XV.

Fragment; fol. 114R—264R (a. P.).

fol. 205R—221R Exzerpt aus *De culpa et gratia.*

INC.: *Contenta in his sexternis duobus sunt excerpta ex libro de culpa et gratia Johannis de tambaco. qui tamen in certis dictis in eodem libro putatur nimis laxus, tamen in IX quaestione commendatus fuit.*

EXPL.: *plures solemnes doctores. Ex compilacione fr. symonis de barastona.*

Das Exzerpt beginnt in der 7. quaestio: *Utrum ad delendum culpam et recuperandam gratiam post contritionem ... requiratur, quod peccator ... eliciat actum contritionis ...;* es folgen die 8., 9., 12., 13. und 15. quaestio. Da das Exzerpt nicht alle Quästionen lückenlos umfaßt, kann aus dem Fehlen der 16. quaestio nichts erschlossen werden.

Schreibejahr: Der vorhergehende Traktat (fol. 185) ist 1472, der fol. 247 beginnende 1472, der fol. 273 anhebende 1473 geschrieben. Daher müßten wir auf Grund der HS 534 annehmen, daß der dazwischenliegende Traktat ebenso 1472 geschrieben sei (vgl. die folgende HS 620). Der Wert der HS beruht darin, daß sie auf Grund des EXPL. hinweist auf eine Kompilation des Symon de Barastona. Somit ist unter Vorwegnahme der Resultate dieses Kapitels gezeigt, daß jeder der großen Traktate des Johannes von Dambach sein Exzerpt hat.

Melk:

MS 620 (alte Sign. L 44), 8°, fol. 364R—367V. Exzerpt aus *De culpa et gratia* (geschr. 1470).

Schreiber: Joh. Slitpacher[74].

INC.: *Secuntur 16 quaestiones cum suis conclusionibus extractae de tractatu Johannis de Tambaco de culpa et gracia, quas longo processu determinat.*

EXPL. der 16. quaestio: *proportionatur per se quantitate sui praemii aeternalis.*

fol. 367V Zusammenfassung: INC.: *quaestiones sedecim praemissae et conclusiones subsequentes multas sunt continentes diffi-*

[74] Johannes Slitpacher und Johannes de Wylheim sind dieselbe Person. Vgl. Martinus Kropf, *Bibliotheca Mellicensis* (Wien 1747) cap. 67. — Vielleicht ist *barastona* verlesen aus *barastina, warastina, Warasdin.* — Im Jahre 1421 kam ein *Simon von Ungarn,* Paulinermönch, nach Melk, um sich dem Kloster anzuschließen; noch 1458 war er hier und wurde später Abt „in seiner Heimat". Vgl. J. F. Keiblinger, *Geschichte des Benediktinerstiftes Melk* I (Wien 1867) 500 u. 640 A. 2, und *Chron. Mell.* ad annum 1421, S. 363.

cultates . . . Wie der Schreiber von MS 534 tadelt dieser: *doctor ille frequenter declinat ad opiniones mitiores.* Die Ansicht des Johannes von Dambach wird bekämpft, daß zur Erfüllung der Gebote Gottes ein *speciale dei adiutorium* nötig sei.

Es ist kaum daran zu zweifeln, daß MS 620 und 534 voneinander abgeschrieben sind. Die Exzerpte der Quästionen beginnen ziemlich gleichlautend. Nach Angabe der Bibliothek ist wohl MS 620 nach MS 534 gefertigt, jedoch dürfte dem Exzerptor von MS 620 noch ein anderer (wohl der ungekürzte) Text vorgelegen haben. Demnach dürfte die obige Datierung des MS 534 etwas zu spät angesetzt sein. Die Zusammenfassung (MS 620 fol. 367^{V}) fehlt in MS 534.

EXPL.: *Utere bene donis datis et eris dignus dandis. Amen.*

Bes.-Vermerk: Auf dem letzten Blatt nennt sich ein *Joannes de Wylheim.* Lebensdaten eines *Johannes wischthaler de freinsheim* und *Joh. vessler monasterii wursfeldiae.*

Schreibeort: fol. 20^{V}, 66^{V}, 145^{V}, 161^{V}, 247^{V} ist Ettal angegeben. Johann Slitpacher aber war i. J. 1442 nach Ettal berufen worden, um das Kloster zu reformieren[75].

Aus alten Katalogen übernehme ich:

Prag (U.-B.) Katalog aus dem 14. Jahrhundert[76]:

Joh. de Cambaco, Tract. de culpa et gratia, wohl identisch mit dem beschriebenen.

Biberach (in der Spitalsbibliothek des 15. Jahrhunderts)[77]:

Johannes de Tambaco, de culpa et gracia cum meditationibus vitae Christi.

Melk (Katalog v. J. 1483)[78]:

Johannes de Tambaco, de culpa et gratia, in papiro, Excerpta de culpa et gratia Johannis de T°.

Den größeren Werken des Autors stehen die kleineren gegenüber, die mehr nach Weise von Gelegenheitsschriften verfaßt sind.

Beginnen wir mit der Abhandlung:

De proprietate mendicantium[78a].

---

[75] Vgl. S. 27 Anm. 74.

[76] Vgl. *Einleitung zum Katalog der Prager Universitäts-Bibliothek* (*Serapeum,* a. a. O.).

[77] P. Lehmann, *Die Bistümer Konstanz und Chur,* in: *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz* 10_1. [78] Vgl. Anm. 69.

[78a] Zu den in den Traktaten: *De proprietate mendicantium* und *De moderatione quartae* behandelten Fragen vgl. Berthold Altaner, *Venturino da Bergamo O. Pr. 1304—1346* (Breslau 1911); P. Lambermond O. Pr., *Der Armutsgedanke des hl. Dominikus und seines Ordens* (Zwolle 1926) 85 ff., 91 (Johannes von Dambach zählte zu jenen, die unter gewissen Voraussetzungen festen Besitz zulassen).

Handschriftliche Belege in

Grenoble:

INC.: *quoniam beatus Augustinus.*

EXPL.: *ad terminacionem praesentis tractatus. scriptum Basileae aō dnī 1433, XV. nov.*

Die HS ist wohl eine gelegentlich des Konzils gemachte Abschrift der im folgenden behandelten HS:

Basel (U.-B.):

MS C V 18 (alte Signatur des Pred.-Kl. a b 19), 4^{0} membr.

INC.: *quoniam beatus Augustinus in sermone de communi vita clericorum prout in decr. XII q II c . . .*

Mit fol. 1^{R} bricht der Traktat ab und wird fol. 33^{R} wieder aufgenommen; Ende fol. 56^{VA}.

EXPL.: *Et haec sufficiant, quantum ad praemissam quartam et ultimam conclusionem et quantum ad terminacionem praesentis tractatus; qui a. d. MCCCLXII° in festo b. Marci ev. fuit consummatus amen. Sit deus . . .*

Ein genauer Beleg für die Richtigkeit dieser Datierung kann nicht erbracht werden. Die Angaben auf fol. 38^{VB}, die *fratres de ordinibus mendicancium* wirkten als Lektoren der Metropolitankirchen von Prag, Lyon, Reims, ist zu unbestimmt, da die Einführung dieses Instituts zu weit zurückliegt[79]; ebenso wie die Constitutio nova Clementina[80]. Näher liegt dem fraglichen Datum die Erwähnung des Petrus de Palude als Patriarchen von Jerusalem; dieser hatte den Patriarchenstuhl inne 1331 (vgl. S. 20 f.). Weiter wird erwähnt (fol. 54^{VA}) *frater Hugo quondam Magister ordinis*, der den Autor um Rat gefragt habe. Es kann sich nur um Hugo de Vauceman handeln, der 1333 Magister generalis des Ordens war. Der Inhalt der Frage bezog sich gerade auf das Thema der Abhandlung. Da zudem gesagt wird, die Beratung sei erfolgt *tempore Benedicti papae XII.*, ist erwiesen, daß sie nicht vor 1334 stattgefunden haben kann. Also muß der Verkehr zwischen Johannes von Dambach und Hugo zwischen 1334 und 1341, dem Todesjahr Hugos, erfolgt sein. Diese *consultatio* selbst kann entweder schriftlich erfolgt sein — vielleicht

[79] Es handelt sich um das 4. Laterankonzil 1215 und ein Dekret: *Super specula*, welches ich im *Bullarium o. pr.* (Bremond) nicht auffinden konnte. Sollte C. 5 X 5. 5 (Bulle Honorius' III.) gemeint sein? C. 28 X 5. 33 kommt kaum in Frage.

[80] Die letzte, in das Thema: *Super cathedram* (Bulle vom 18. Febr. 1299) einschlägige Bulle ist am 11. Juli 1343 (Bremond, *Bull. o. pr.* [Romae 1730] 224) erfolgt. Es kann nicht in den Rahmen dieser Untersuchung fallen, die ganzen Indulgenz- und Privilegienfragen der Prediger zu behandeln; zudem führt uns ein anderes Moment schneller und vor allem bestimmt zu einem festen Anhaltspunkt für die Datierung.

hängt sie zusammen mit der *Epistula ad fr. Hugonem de Vauceman Campanum data responsiva ad consulta, quomodo fratres praedicatores possint redditus et anniversaria retinere*[81] — oder mündlich, etwa zu Avignon, wohin sich Hugo von Vauceman 1337 begeben hatte, oder in Italien.

Da zudem Johannes von Dambach nicht geschrieben hätte: *quondam*, wenn Hugo noch gelebt hätte, vielleicht auch nicht *tempore Benedicti XII.*, wenn dieser noch regiert hätte, muß man den Traktat aus inneren Gründen nach 1342 ansetzen.

Wir haben wohl eine Gelegenheitsschrift vor uns, die sagt, daß im Orden Mißstände hinsichtlich des Armutsgelübdes eingerissen waren. Benedikt XII. wollte den Orden zur Reinheit der Disziplin zurückführen, fand aber starken Widerstand. Diese Episode, mit Consolatio theologiae O IX: *consolacio super spirituali perplexitate ex lapsu religionis proveniente* verglichen, beweist, daß Johannes von Dambach in der Consolatio theologiae persönliche Erfahrungen in unpersönlicher Form bespreche.

Der Traktat weist im Aufbau das oben erwähnte Schema auf und zerfällt in vier Conclusiones mit Probationes und Objectiones.

Cod. Mscr. theol. 31 (q II 32) fol. 166—170, der Staatlichen Bibliothek zu Bamberg, weist Exzerpte auf, die aus dem Johannes von Dambacherschen Traktat entnommen sind, wie sich aus den gelegentlich der Datierung von MS C V 18 hervorgehobenen Merkmalen ergibt. Diese finden sich auch im Exzerpt.

INC.: *fratres ad ordinem praedicatorum.*

EXPL.: [invenire] *res aliter vitae necessaria non posse. Et sic patet illa quaestio.*

Schreiber: *Johannes frikenhuser professor Maguntiae.* Schreibejahr: *1492 in die Marciali.*

Dieser Traktat bekommt noch eine besondere Bedeutung dadurch, daß die *Chronica brevis ordinis fratrum praedicatorum* des Johannes Meyger (Nat. Mus.-Bibl. 939, fol. 22^{V}) ihn erwähnt mit den Worten:

(anno domini 1221 celebratum est secundum capitulum generale bononiae) . . . In hoc gen. cap. magister ordinis sanctus dominicus declaravit et dixit, quod regula non semper obligaret ad culpam, ut etiam frater Johannes de tanbaco theologus tradit in uno de suis libris . . .

Meyger hat den Traktat: *De proprietate mendicantium* im Auge (MS Basil. C V 18, fol. 51^{VA}), quarta conclusio, praeambulum II: *An specialiter fratres praedicatores ex forma professionis*

[81] Quétif-Echard, a. a. O. I 580 f.

suae ad regulam b. Aug. servandam . . . sic obligentur, quod contenta in ea transgrediendo semper peccent mortaliter (vgl. ferner fol. 51^{VB} und fol. 53^{RB} f.).

Welch hohe Bedeutung muß zu Meygers Lebzeiten († 1485) noch das Wort des Johannes von Dambach gehabt haben, daß sich dessen Ansicht ohne weiteres dem Chronisten aufdrängt und er sie neben die des hochverehrten Ordensvaters stellen darf!

Zu den in MS C V 18 enthaltenen Traktaten zählt sodann:

Tractatus de quantitate indulgentiarum[82].

Handschriftlich ist er vorhanden in

Basel (U.-B.):

a. a. O. fol. 57^{VA}—64^{VB}.

INC.: *quoniam nonnumquam in quantitate indulgenciarum.*

EXPL.: *et facit quod notatur in fine de decimis suggestum.*

EXPL.: *Tractatulus de quantitate indulgenciarum scriptus ao dni 1363 in die beatissimae Catharinae.*

Diese HS scheint dem Urtext nahezukommen, vielleicht ist sie die erste Fassung. Der Verdacht späterer Abschrift ist hier weniger begründet als bei den anderen Werken. Es handelt sich nämlich wie bei zwei anderen Traktaten, De moderatione quartae und De privilegiis exemptorum, um Gelegenheitsschriften, die durch augenblickliche Streitfälle veranlaßt sind; diese Traktate liegen auch zeitlich einander nahe. Zudem besteht in MS C V 18 buchtechnisch kein Hindernis anzunehmen, daß die einzelnen Traktate erst nachträglich zusammengebunden seien.

Im vorliegenden Traktat liegt es nahe zu vermuten, die Baseler Prediger selber hätten bei Johannes von Dambach, der damals jedenfalls auswärts, vielleicht in Straßburg weilte, angefragt; denn die Ablaßfragen werden mit besonderer Betonung der Baseler Verhältnisse behandelt[83].

Krakau (Bibl. Jag.):

MS 1614, 2^0, fol. 581^{RA}—590^{VB}, mit dem Namen des Verfassers, geschrieben *ao dni 1434 tercio die festi b. Katherinae v. et m.* Eine Abschrift, bemerkenswert, weil der lediglich auf Basel bezügliche Zusatz in C V 18, fol. 64^{VB}, nicht übernommen, ebenso der in C V 18, fol. $59^{RA\ u.\ B}$ gestrichene Text weggelassen ist.

C V 18 und MS 1614 ist gemeinsam der Zusatz: *quantum valeant indulgenciae,* wohl die Zusammenfassung eines Schreibers;

[82] Altamura irrtümlich: *De identitate indulgentiarum.*

[83] Nach R. Wackernagel, *Geschichte der Stadt Basel* III (Basel 1924) 318 f. haben Ablaßstreitigkeiten und -fragen in Basel allezeit eine große Rolle gespielt.

in MS 1614 fehlt die Bemerkung, die Frage sei noch nicht *in IV. sent.* behandelt.

Heiligenkreuz:

MS 216, 4°, saec. XIV/XV, fol. 19^{RA}—32^{RB} (a. P.).

Sammelhandschrift mit aszetischen und Ablaßtraktaten, die aneinandergereiht sind, ohne daß jeweils mit neuer Seite begonnen wäre. Sorgfältige Abschrift. Schreibejahr, Schreibername und Provenienzangabe fehlen, der Traktat würde nach Federhaltung, Schreibstoff gut nach Basel in die Effringerzeit passen. (Leider neuer Einband.)

CLM 22 373 (Windb. 173), 2°, saec. XV, fol. 69^{RA}—80^{RB}.

Die Abschrift stammt von einem *dominus Symon*, wie eine Nota fol. 80^{RB} von zweiter Hand angibt. Hier wird auch verwiesen auf eine *Summula de indulgenciis ex omnibus hic supra positis quaestionibus per eundem dominum symonem compilatum.* fol. 89^{RA}—90^{RA}.

INC.: *Sequitur Summula quaestionum . . . Anastasius.*

EXPL.: *consulendus x est finis.*

Der Traktat stellt ein Exzerpt im Anschluß an die 12 Quästionen des ungekürzten vor.

Inhaltlich gehört neben den genannten Traktat der folgende:

De virtute indulgentiarum.

Er findet sich in

München (S.-B.):

CLM 5613 (Diess. 113), 2°, saec. XV, fol. 166^{RA}—171^{VA}.

CLM 7567 (Ind. 167), 2°, saec. XV, fol. 104^{RA}—110^{RA}.

CLM 18 568 (Teg. 568), 4°, saec. XV, fol. 94—119^{VB}.

Heiligenkreuz:

MS 208, 8°, fol. 84^{R}—93^{V} (n. P..).

Paulus sagt im *Bulletin eccl. de Strasbourg* (a. a. O. 150), der Traktat sei „mit dem Namen des Verfassers versehen". Diese Bemerkung trifft auf den unmittelbar vorhergehenden Traktat zu, während fol. 84^{R} die für das Rubrum ausgesparte Zeile nicht ausgefüllt worden ist.

Keine der mir bisher bekannt gewordenen HSS nennt den Autor; die Echtheit wird lediglich, allerdings einheitlich und unzweifelhaft, begründet aus den genannten Dominikaner-Bibliographien.

Albertus Magnus habe — heißt es — 1268 die Predigerkirche in Basel geweiht und dabei gewisse Ablässe erteilt (fol. 59^{RA}); fol. 59^{RB} wird Basel zweimal, fol. 61^{RB} zweimal als Beispiel genannt bzw. berücksichtigt. Der Traktat scheint also für Basel verfaßt. Zwar wird auch Straßburg genannt, und der Autor kennt

es sehr gut (58VA wird ein Schloß *geroltzecke* erwähnt); gegenüber Basel tritt es aber zurück.

Johannes von Dambach nennt sich nirgends als Verfasser, aber es ist kein Grund ersichtlich, den in roten Buchstaben geschriebenen Titel, der Johannes von Dambach als Autor nennt und der allgemein bezeugt wird, anzuzweifeln; der Traktat steht mitten unter anderen Johannes von Dambacherschen und wird von den Dominikanerbibliographen stets Johannes von Dambach zugeschrieben.

Paulus glaubt, der Traktat sei zweifellos in Prag verfaßt, weil Prag genannt sei; daraus kann man schwerlich etwas folgern, da auch andere Städte erwähnt werden, sowohl in diesem, wie in anderen Traktaten.

Der Traktat weist fol. 64^{VB} einen Zusatz auf, der auf Basel Bezug nimmt, und fol. 59$^{RA\ u.\ B}$ eine längere Streichung. Daneben sind in jenen feinen Schriftzügen des 14. Jahrhunderts, die wir auch aus Randbemerkungen in B V 34 kennen, die Worte gesetzt: *ut quid lectura haec sit deleta, nescio.*

Dieselbe Abhandlung enthält auch

MS A IV 22, 2°, 309^{R}—320^{V} unter dem Namen *de Cambiaco* (Zwingers Angabe *MS A IV 21* ist falsch), geschrieben 1430.

Wir haben es nicht, wie Zwingers handschriftlicher Katalog irrtümlich bemerkt, mit *De virtute indulgentiarum* zu tun, da INC. und EXPL. auf den Traktat: *De quantitate indulgentiarum* passen und A IV 22 den Stoff wie dieser in zwölf quaestiones erledigt. Nur kommen hier noch Ergänzungen in vier Punkten hinzu über das Thema: *Quantum valeant indulgentiae*; von dieser Frage wird gesagt, sie sei *nondum quarto sententiarum* behandelt. Vgl. hierzu das EXPL. des nächsten Traktats.

Denselben Traktat enthalten:

Heiligenkreuz:

MS 208, 8°, fol. 73^{R}—83^{V}.

Die HS bietet wie C V 18 den Namen des Verfassers.

INC.: *tractatus de quantitate indulgentiarum fr. Johannis de tanbaco O. Pr. sacrae theologiae professore* (!); sie kommt dem Original sehr nahe:

EXPL.: *tractatulus . . . scriptus anno 1373,* d. i. im Jahr nach dem Tod des Verfassers, *et conpletus in vigilia sancti Nicolai ep. et conf.* Schöne Abschrift ohne Zusätze.

INC.: *Quoniam non paucorum beneficia.*

EXPL.: *super quartum sententiarum. et sic est finis huius tractatus.*

Im Gegensatz zu den zwölf quaestiones des vorhergehenden

Traktats sind die sieben dieses möglichst unpersönlich gehalten und behandeln die Ablaßlehre nicht so sehr vom kirchenrechtlichen, als theologischen Standpunkt aus. Die Veranlassung bot die Bitte eines *quidam religiosus vir*, es möge *succincte et palmis* — der Schreiber von CLM 18568 wußte damit nichts anzufangen und las deshalb *planius* — das Wesen des Ablasses und die Fähigkeit der Kirche, Sündenstrafen nachzulassen, dargestellt und besonders das Verhältnis berücksichtigt werden, welches bestünde zwischen der Sünde und der ihr entsprechenden Sündenstrafe.

Johannes von Dambach sagt, er wolle nicht viel Eigenes bringen — *neque ista sunt meae agriculturae* —, sondern aus der Lehre der Väter und kirchlichen Schriftsteller den Ablaß verteidigen. Als Autoren benutzt er besonders Augustinus, Albertus Magnus, Anselmus, Haymo, Raymundus, Heinrich von Segusia *(Hostiensis)*, Johannes Andreae.

Der Traktat bringt einen Beweis dafür, wie heftig die Ablaßfrage im späteren Mittelalter, in- und außerhalb der Orden, besonders bei den Predigern, kontrovertiert wurde, wie diese Frage zeitweise im Mittelpunkt des Interesses stand und vor allem, wie die Spätscholastik durch das Bestreben, jedem geistigen, übernatürlichen Sinn möglichst anschauliche, konkret greifbare Form zu geben, diese sublimen Wahrheiten ehrfurchtslos vergröberte, ja materialisierte. Drängt sich die Wahrnehmung, daß die Verfalls-Scholastik die Wahrheit gemeinverständlich machen will und sie eben dadurch erniedrigt, besonders im Traktat: *De deliciis sensibilibus paradisi* auf, so bietet der eben behandelte eine treffende Ergänzung hierzu. Wie stofflich erscheinen doch einige Züge der breit ausgeführten Lehre vom *infernum*! Fast nach Art eines weltlichen Geschäftes mutet der Vergleich an zwischen dem, der durch Gewinnung des Ablasses Nachlassung der Sündenstrafen von sechs Tagen und dem, der Nachlassung von dreihundert Jahren erlangt hat. Allüberall auf die Spitze getriebener Realismus, die Form blieb erhalten, die große Idee der Scholastik ist tot. Die bildlichen Ausdrücke für das Unwahrnehmbare werden als Wirklichkeit an sich genommen. Die Zeit bereitet sich vor, in der der Geist die Hohlheit der oberflächlichen Spekulation durchschaut und nach tieferer Durchdringung des Inhalts seufzt. Wie leicht ist es einzusehen, daß gerade ernstere Männer, wie der Augustiner Dorsten, das Wesen und die Praxis des Ablasses bekämpfen und daß gerade an der Übung des Ablasses, die ihre Veräußerlichung aus der Lehre schöpfte, der Umsturz der Ideen des 16. Jahrhunderts einsetzte.

Eine an den Traktat in CLM 5613 gefügte Skizze: *Sciendum, quod ad hoc, ut indulgenciae valeant, quatuor condiciones requi-*

runtur ist offenbar ohne Zusammenhang mit der vorliegenden Abhandlung und stammt von einem Schreiber.

Die schon genannte HS der U.-B. Basel C V 18 gibt auf fol. 76^{RA}—89^{VA} den Traktat wieder:

De Moderatione quartae.

INC.: *Quoniam fratres ordinis mendicancium.*

EXPL.: *iste tractatus, de quarta, quadragesima inchoante completus ao dni 1364. sit deus . . .*

Der Traktat knüpft an eine zwischen dem Pfarrklerus und den Predigern obschwebende Frage bez. der Abgabe an die zuständige Pfarrkirche bei Leichenbegängnissen an. Johannes von Dambach nennt eingangs den Vertrag, der zwischen dem Kapitel von St. Peter in Basel und den Predigern geschlossen worden war (1271); er war ein mühseliger Vergleich gewesen, ohne eine prinzipielle Lösung zu bieten, der dahin ging, daß eine zu leistende Ablösungssumme erlegt würde.

Es ist anzunehmen, daß die nie ruhende Angelegenheit zu Johannes' von Dambach Zeiten in lebhafter Weise wieder erörtert wurde und zu Streitigkeiten führte. Das Baseler Staatsarchiv (Pred. 1 und 2) gibt darüber näheren Aufschluß. Man scheint von mehreren Seiten Gutachten eingefordert zu haben. Nr. 3 des Prediger-Faszikels gibt die Abschrift eines Gutachtens wieder, das später geschrieben ist als der Johannes von Dambachersche Traktat und in einigen Punkten so deutliche Verwandtschaft damit zeigt, daß man eine Abhängigkeit von Johannes von Dambach vermuten muß.

Beide fußen auf der Bulle: *Super Cathedram Petri*; beide geben das *Instrumentum* vom Jahre 1271 *(quinto Idus Julii)* wieder; bei Johannes von Dambach (fol. 76) wie Pred. 3 wird betont, das *Capitulum ad s. Petrum* müsse die von den Predigern bis dahin bezahlte Entschädigung samt den Zinsen zurückerstatten; Johannes von Dambach (fol. 88^{R}) wie Pred. 3 erklären, die Ablösungssumme sei zu Unrecht gegeben, weil der einen unsittlichen Zustand, eine *vexatio*, aufhebende Vertrag von 1271 selbst unsittlich sei; beide nehmen endlich Bezug auf den damaligen Predigerprior *Wolframus*.

Für die Darstellung des literarischen Nachlasses Johannes' von Dambach ist die am Anfang des Traktates gemachte Bemerkung Johannes' von Dambach wichtig, daß er schon früher einmal einen längeren prinzipiellen Traktat über diese Frage verfaßt habe: *Ego quidam de ordine fratrum praedicatorum, qui alias de hac materia prolixiorem scripsi tractatum de moderatione quartae intitulatum, quem praesentem non habeo.*

Daraus ergibt sich für uns eine dreifache Erkenntnis:

1. die schon erwähnte Tatsache, daß die Behandlung der Frage erneut aktuell geworden war; somit haben wir im vorliegenden Traktate wirklich eine Gelegenheitsschrift; d. h. mit hoher Wahrscheinlichkeit können wir annehmen, daß wir die Urschrift vorliegen haben.
2. Wir können den Baseler Traktat nicht als Originaltraktat ansehen, sondern als eine vom Autor vorgenommene Kürzung, welche die wesentlichen Fragepunkte enthält. Vielleicht müssen wir jenen größeren Traktat in dem seinerzeit in Köln vorhandenen Traktat: *De moderatione quartae* erblicken, der nach Quétif-Echard I 668 die Jahreszahl 1360 trug.
3. Endlich gibt die Bemerkung: *Ego quidam de ordine fratrum praedicatorum* zu denken.

Aus der Consolatio theologiae wissen wir (vgl. S. 18), daß Johannes von Dambach mit *quidam* sich selbst meint und zitiert. Also dürfen wir annehmen und müssen es im Hinblick auf die Überlieferung, die diesen Traktat Johannes von Dambach zuschreibt, daß auch hier Johannes von Dambach sich selbst nennt. Es ist die einzige Stelle, wo Johannes von Dambach ein klein wenig sein Inkognito lüftet und seiner Darstellung eine persönliche Note verleiht, die durch das Ungezierte dieser Bescheidenheitsformel nicht eines gewissen Reizes entbehrt.

Im Baseler Exemplar allein ist — soweit ich bis jetzt weiß — der besagte Traktat erhalten.

Diesem Traktat sind zwei Nachschriften angefügt:

fol. 89^{VB}—91^{VA}: *quaeritur, utrum fratres praedicatorum, qui juxta constitucionem «Dudum extra» de sepultura in Clementinis quartam partem eorum, quae ipsis racione funerum ad ipsos sepultorum obveneunt, rectoribus ecclesiasticis seu curatoribus praestare seu solvere teneantur, ad hoc faciendum per dyoecesanos auctoritate ipsorum ordinaria... compelli possint.*

Wir können diese Abhandlung als einen selbständigen Traktat ansehen. Dazu eine Zusammenfassung, wie sie Johannes von Dambach gerne hat:

fol. 91^{VB}: *Ad quaestionem praecedentem potest et sic breviter responderi...*

Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß es sich um die Anmerkung eines Schreibers handelt.

Zu den Streitschriften gehört auch der Traktat:

De privilegio exemptorum circa interdictum fratris Johannis de Tambaco, O. Pr., sacrae theologiae professoris.

Epp, Touron kennen diesen Titel nicht.

Er ist enthalten in C V 18, fol. 94^{RA}—105^{RA}.

INC.: *Quoniam nonnumquam clerici saeculares.*

EXPL.: *ex frequentibus excusari. et sic patet de ista quaestione, et de toto tractatu d. g.*

In zwei konkreten Fällen wird das Interdikt behandelt. Der erste betrifft das Verhalten irgendwelcher Predigerbrüder, die sich dem Interdikt nicht angeschlossen haben und deshalb von den *Canonici* der Stadt für exkommuniziert erklärt worden sind. Der andere Casus bezieht sich auf eine Pfarrei, die einen *Miles quidam* aufgenommen hatte und deshalb gebannt wurde.

Der Verfasser sieht diesen Gelegenheitstraktat als Vorbereitung auf ein größeres Werk an; da er zudem nur eine praktische Lösung zweier konkreter Fälle enthalte, solle auf den schematischen Aufbau, von dem wir schon sprachen, den *artificialis ordo* verzichtet sein. Zugleich will die Schrift auch ein Angriff auf einen *Quidam rev. doctor* sein, der über das Interdikt anders als der Verfasser gelehrt habe: *Quidam reverendus doctor replicando dixit.* Daraus erhellt, daß Johannes von Dambach über das Interdikt schon früher eine Abhandlung geschrieben hatte, auf die ein *doctor quidam* mit *replicationes* geantwortet hat. Freilich wäre auch die Möglichkeit offen, daß jener *doctor quidam* Bemerkungen Johannes' von Dambach über das Interdikt, die gelegentlich anderen seiner Traktate eingestreut sind, zum Anlasse des Angriffs genommen habe.

Der *doctor quidam* wird nicht genannt; zwei seiner Sätze über das Interdikt, dessen Unterscheidung in *generale* und *speciale* und seine Auffassung von dem Pfarreien treffenden Interdikt werden verworfen. Wahrscheinlich ist Calderin gemeint, der im Traktat: *De interdicto ecclesiastico membrum 2* der *qu. II* die entgegengesetzte Auffassung über das Interdikt verrät.

Hingegen konnte ich die zweite Kontroversfrage, Pfarreien betr., in diesem Traktat nicht finden. Daß Calderin hierin mit Johannes von Dambach nicht übereinstimmt, ist ersichtlich; ob aber Johannes von Dambach diesen Traktat im Auge hat, ist fraglich. Auch in einem anderen Calderinschen Traktat — man könnte ihn Repertorium juris nennen (MS Bas. C IV 17) — ist dieses Thema nicht behandelt.

Der Traktat ist undatiert und ließe sich nur aus dem 1. Casus heraus bestimmen. Er ist einem Buch beigebunden, das auch sonstige Gelegenheits- und Streitschriften vereinigt, die für Basel aktuell sind; es liegt nahe, unter jenem Kanonikat das Stift von

St. Peter zu verstehen. Aber soweit aus Wackernagel[84] erhellt, haben die Prediger in Basel das Interdikt gerade gewissenhaft gehalten, höchstens einzelne, wie Heinrich von Nördlingen, feierten Gottesdienst. Straßburg aber könnte wohl in Frage kommen, und es ist durchaus nicht ausgeschlossen, daß der vorliegende Traktat in Beziehung steht zum Besuch Karls IV. und des Erzbischofs von Bamberg in Straßburg i. J. 1349.

Wie Perdrizet in der *Étude sur le Speculum humanae salvationis*[85] berichtet, waren nach der Flucht der Prediger aus Straßburg (1343) mehrere Dominikaner zurückgeblieben: *Et . . . prêchaient contre l'excommunication.* Aber nicht nur diese paar Beherzten, sondern der ganze Konvent der Prediger, die in der Straßburg benachbarten Kartause lebten, scheinen gegen das Interdikt gestimmt gewesen zu sein. Jedenfalls sprachen sie zu ihrer Verteidigung sehr scharf und furchtlos und nahmen Stellung zugunsten des Volkes.

Daniel Specklin[85a] hat die Verteidigungsrede gehalten — eine höchst bedeutsame Quelle für den vorliegenden Traktat und das später zu erwähnende Memorandum des Johannes von Dambach an Karl IV. Demnach läge der Traktat jedenfalls zwischen 1343 und 1350[86].

Dem steht entgegen, daß gemäß der im allgemeinen chronologischen Anordnung der Traktate in C V 18 der Traktat etwa um 1364/65 liegen könnte. Beide Ansichten lassen sich nur dadurch vereinigen, daß wir den Traktat in C V 18 für eine Abschrift erklären.

Eine oberste Grenze der Datierung läßt sich außerdem nur durch das Zitat aus Paulus de Lazariis bestimmen, den Johannes von Dambach neben Johannes de Andrea († 1348), Petrus de Palude († 1342) benützt; er schrieb um 1330 seine Dekretalenerklärung, worauf sich Johannes von Dambach bezieht.

Für die Datierung kommt schließlich auch der Ausdruck: *Doctor quidam* in Frage, wenn darunter wirklich Calderin zu verstehen ist. Das Mittelalter hatte — wenigstens im 13. Jahrhundert — die Gepflogenheit, noch lebende Autoren in Büchern mit „quidam" zu zitieren[87]. Ist nun Calderin hier angeführt, dann müßte gemäß dieser Regel der Traktat vor 1365 liegen.

Weiterhin werden bei Quétif-Echard als Werk unseres Autors erwähnt:

---

[84] A. a. O. II 250 f. [85] Paris, H. Champion, 1908, S. 42 f.

[85a] Vgl. *Les collectanées de Daniel Specklin, chronique strasbourgeoise du seizième siècle.* Fragments recueillis par R. Reuss 1890, zitiert von Perdrizet a. a. O. 43 Anm. 1. [86] Vgl. Preger, a. a. O. III 100 f.

[87] Vgl. M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale* I (1925) 377.

Replicationes contra quaedam dicta ex tractatu Johannis Calderini de interdictu ecclesiastico.

Paulus gibt als Fundort unser MS C V 18 an. Eine Prüfung dieser HS zeigt folgenden Tatbestand:

An der Außenseite des hinteren Buchdeckels ist ein Pergamentzettel aufgeklebt, der die Titel der im Buche enthaltenen Traktate nennt[88]:

Tractatus de interdicto eccl^co dni Joh. Calderini fol.	3^{RA}—31^{RB}
Item de proprietate mendicancium mgri Jo de thambaco	33^{RA}—56^{VB}
Item tractatus de quantitate indulgenciarum	57^{RA}—64^{VB}
De moderacione quartae	76^{RA}—91^{VB}
De privilegio exemptorū circa interdictum	94^{RA}—105^{RA}

Dazu käme endlich der nicht genannte Traktat *Ad quaestionem praecedentem* fol. 91^{VB}—92^{RB}. Der Index enthält außerdem zwei Titel: sie sind in der Tabelle vor dem vierten Traktat eingeschoben:

Replicaciones contra quaedam dicta . . ., unseren Traktat, und *Tractatus magistri Samuelis israelitae de adventu Christi.* Dieser scheidet sofort für uns aus; es ist jener in der S.-B. München[89] so häufig vertretene Traktat des bekehrten Rabbi Samuel über die Messianität Christi, und Hugo, dem General der Prediger gewidmet. Daß er in C V 18, einer Prediger-HS steht, ist nicht verwunderlich, da der ursprünglich hebräisch verfaßte Traktat von Alfonsus Hispanus Bonihominis O. Pr. ins Lateinische übersetzt wurde.

Für die Identifizierung des ersten Traktats *Replicaciones . . .* bleibt also nur noch ein Traktat übrig, fol. 66^{RA}—75^{VA}, beginnend:

Post complecionem huius tractatus per quendam venerabilem iurisperitum contra dicta in quinta quaestione ipsius tractatus satis subtiliter replicatum est et primo contra principalem responsionem, secundo contra eiusdem responsionis probacionem, tercio contra quorumdam objeccionum in contrarium factarum remocionem. Idcirco ne dicta in praedicta quinta quaestione paciantur calumpniam, addendum dicto tractatui huic in fine iudicavi ipsius iurisperiti replicaciones una cum responsionibus mihi possibilibus ad easdem replicaciones refellendas.

Vom Schreiber wurde er mit dem Titel versehen: *Tractatus de moderacione quartae fratris Johannis de Tanbaco . . .*[90],

[88] Die Paginierung ist neu und auf jenem Zettel nicht angegeben.

[89] CLM 14 227, 14 550, 14 722, 15 612, 23 883 usw.

[90] In eigentümlicher Art sind die Titel, rot geschrieben, meist an den unteren Rand der vorhergehenden Seite gesetzt. Das kann vielleicht darauf deuten, daß diese HS nicht nach einem einheitlichen Plan abgeschrieben.

während einerseits der Titel in keiner Beziehung zum Traktat stehen kann, andererseits der echte Traktat: *De moderatione quartae* ohne Überschrift gelassen ist. Der Schreiber der Titel war also schon im Zweifel, was der fol. 66^{RA} beginnende Traktat bärge.

I. Das Tatsachenverhältnis liegt so:

Aus dem fraglichen Traktat selber ergibt sich, daß der Verfasser dieses Traktates in einer *quinta quaestio* eines früheren Traktates Behauptungen aufgestellt habe, die von einem Gegner *venerabilis quidam iurisperitus* angegriffen worden seien.

a) Der Wortlaut jener *quinta quaestio* aber sei:

Utrum indulgenciae post concilium generale, sed ante promulgacionem sexti decretalium datae contra mentem concilii sive statutum concilii excedentes adhuc in totum valeant (fol. 66^{RA}).

Dieser Text deckt sich aber wörtlich mit der *quinta quaestio* des Traktates: *De quantitate indulgentiarum* (fol. 59^{RA} dieser HS). Außerdem handelt der ganze Traktat, den wir zu bestimmen haben, vom Ablasse wie jener, der die quinta quaestio enthält.

b) Sollte der Titel des Index auf den fraglichen Traktat angewendet werden können, dann müßte entweder der Verfasser vom Interdikt handeln — er spricht aber nur kurz von einigen Zensuren, sonst ausschließlich vom Ablaß; oder Calderin vom Ablaß — er handelt aber ausschließlich vom Interdikt. Calderins: *De interdicto eccl^co* und der auf fol. 66^{RA}—75^{VA} wiedergegebene Traktat können also zueinander nicht in Beziehung gesetzt werden.

Im vorliegenden Traktat haben wir somit nicht die Replicaciones mgri Johannis de Tambaco contra quaedam dicta . . . vorliegen.

II. Daraus ergibt sich eine Doppelfrage:

1. Welche Bewandtnis hat es mit dem vorliegenden Traktat, den wir Ablaßtraktat heißen müssen? Die Worte: *Post complecionem huius tractatus* und die Angabe der *quinta quaestio* weisen uns. Unter *hic tractatus* ist die Abhandlung: *De quantitate indulgentiarum* zu verstehen, an die er unmittelbar anschließt. Der Traktat ist als dessen

sondern schon vorhandene Stücke zusammengesetzt und mit Überschriften versehen wurden. Daher fanden die Titel vielfach keinen Raum über den Traktaten.

Ergänzung gedacht. Er nennt, wie *in primo, secundo, tercio* angekündigt wird, die *Replicaciones* jenes *Jurisperitus* gegen die *quinta quaestio* des Ablaßtraktates und stellt ihnen in einem 1., 2., 3. Punkt die *Responsiones* entgegen. Jener Ablaßtraktat, der die *quinta quaestio* enthält, stammt aber von Johannes von Dambach, also unser gegenwärtiger ebenso. Wir können ihn betiteln:

Responsiones mgri Johannis de Tambaco ad quasdam replicationes contra quaedam dicta in quinta quaestione tractatus de quantitate indulgentiarum facta. Aber nicht darf er heißen: *Replicationes... contra quaedam dicta... J. Calderini.*

2. Wo ist der fragliche Traktat gegen Calderin?

Eine Untersuchung der HS zeigt rasch, daß zwischen fol. 65 und 66 (neuer Paginierung) eine Lücke klafft, groß genug, eine Lage Pergaments einschieben zu können und daß die Verschnürung der Papierlagen Spuren von Messerschnitten trägt. Die *Replicationes* Johannes' von Dambach gegen Calderin sind samt dem Traktat: *De adventu Christi* nicht mehr vorhanden.

Derjenige, welcher unseren anonymen Traktat hinter den Ablaßtraktat gebunden hat, trotzdem die Schriftzeichen des ersteren nicht zum Ablaßtraktat, sondern zum Traktat Calderins passen, war also wohl beraten und verstand noch dessen Inhalt.

Erwähnt mag noch werden, daß die Autorschaft Johannes' von Dambach auch deshalb sich nahelegt, weil im Traktat (fol. 67^{VA}) der in der Consolatio theologiae so beliebte Satz verwendet wird: *In omni facultate morali cuiusmodi est facultas juris, quod modicum est, hoc pro nihilo reputatur* (Consolatio theologiae E II 3, N XVII 3, N XXI 2; der Wortlaut kürzer).

Die Datierung fehlt; nicht vor 1363.

Endlich ist noch mit Bezug auf Haenel, dem Paulus folgt, zu sagen, daß es in MS C V 18 keinen Traktat: *De interdicto ecclesiastico* Johannes' von Dambach gibt. Ich vermute aber, daß lediglich eine Verwechslung mit Calderins gleichnamigem Traktat vorliegt. Die HS selbst (Index) macht auch keinen Anspruch darauf, einen solchen Traktat Johannes' von Dambach zu bergen.

Abschließend ist über C V 18 überhaupt zu bemerken: Obwohl zwei der Traktate Johannes' von Dambach undatiert sind, können wir doch mit Grund behaupten, Schriften vor uns zu sehen, die dem Original zum wenigsten sehr nahe stehen, da die HS selbst Johannes von Dambach zeitlich sehr nahe liegt. Das ergibt sich aus dem Besitzervermerk auf dem vorderen Buchdeckel: *De li.*

fr. Alberti de Reinikein. Dieser läßt sich als Predigerprior im Jahre 1340 und 1356 zu Basel nachweisen, ist also Zeitgenosse Johannes' von Dambach [91].

Zu den kürzeren Traktaten Johannes' von Dambach zählt auch:

De reemptionibus.

Die Stadtbibliothek Trier besitzt ihn in HS 969 (Standnummer 874) mit dem EXPL.: *liber de contractibus Magistri Johannis de Tambaco, lectoris in theologia, ordinis praedicatorum.*

Basel (U.-B.):

C III 32, 4°, fol. 73^{RA}—83^{RA} unter dem Titel: *De redempcionibus*, aus dem Prediger-Kloster stammend (a a 8). Johannes von Dambach selbst gibt an, wie er den Traktat bezeichnet wissen will: *Utrum redditus vendere, emere seu habere sub specie et titulo reempcionis, dummodo cetera concurrencia sint racionabilia et non contra jus positum, sit contractus licitus,* fragt er. Der Titel, den Haenel formuliert: *De redemptionibus,* ist weniger entsprechend; denn nach einer Äußerung Johannes' von Dambach im 1. Artikel obj. 8 bedeutet juristisch-terminologisch „redemptio" etwas anderes als „reemptio".

INC.: *Cum per multos vertatur in dubium.*

EXPL.: *Et sic de tota ista quaestione sufficiat.*

Phil. Schmitt [92] gibt als Schreibejahr des Baseler Traktates 1405 an; doch kann diese Bemerkung wohl nur für den beigebundenen Traktat *mgri heinrici de hassia: De contractibus* gelten; denn diese Datierung ist auf dem am Rücken der HS aufgeklebten Zettel nur diesem Titel beigefügt; dieses Datum kann aber deshalb nicht auf unseren Traktat einfachhin übertragen werden, da er ja ursprünglich für sich gesondert stand, wie fol. 73^{R} beweist.

Genügende indirekte Merkmale für den undatierten Traktat mangeln ebenso; in obj. 7 des 1. Artikels wird ein *concilium Herbipolense* und dessen Legat *Dominus Tuscolanus* genannt. Es handelt sich um Johannes von Tusculum und das Würzburger Konzil 1287 [93].

Johannes' von Dambach Urheberschaft anzunehmen, veranlassen die bibliographische Überlieferung und folgende Tatsache:

[91] Staatsarchiv Basel, *Klingenthal* 668 und 966.

[92] *Baseler Z. S. f. Geschichte u. Altertumskunde* XVIII (1919). Sonderdruck: *Die Bibliothek des Dominikanerklosters in Basel.*

[93] Vgl. A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands* V 1 (1911) 461 und Anmerkung.

Das uns in der Consolatio theologiae (P I 1) begegnende Bild vom Schützen, der in die Mitte zielt und leichter daneben trifft, ist in diesem Traktat weit ausgeführt. Auch findet sich Johannes' von Dambach beliebter Satz: *Quod parum distat, nihil distare videtur.*

Aus den dargestellten Merkmalen des Baseler MS C III 32 ergibt sich, daß HS 346 4° in pap. der U.-B. Freiburg i. Br., kurz *De reemptionibus* überschrieben, mit dem Johannes von Dambacherschen Traktat identisch ist; geschrieben im 15. Jahrhundert.

Den kanonischen Traktaten Johannes' von Dambach gehört auch die Abhandlung an:

De simonia claustralium.

Handschriftliche Belege nur in Basel (U.-B.):

B VII 27, 4°, saec. XIV, fol. 1^{RA}—104^{VB}, pergam. (alte Sign. a a 13).

A I 19, 2°, saec. XIV, pap. (wie B VII 27 aus der Pred.-Bibl.) (alte Sign. R 10).

Ehemals auch in Prag (U.-B.)[94].

B VII 27 trägt die Überschrift:

Tractatus de simonia claustralium
fratris Johannis de Tambaco O. Pr. . . .

INC.: *Quoniam sicut dicit Innocencius III.*

EXPL. (99^{VA}): *et sic patet de objeccione ista ultima huius tractatus et praesens tractatus iste de simonia claustralium explicit, aō dn̄i 1360 in cathedra Simonis Petri, a quo primum simoniaci nominis coepit origo, gloriose olim triumphantis consummatus. sit deus omnipotens in saecula bened. amen.*

Dann folgen in B VII 27 drei ausradierte Zeilen, die mit einem Kolophon endigten. In diesem sollte wahrscheinlich auf die fol. 99^{VB}—104^{VB} folgenden *undecim objecciones* hingedeutet werden.

Den gleichen Traktat bietet A I 19. Derselbe scheint von B VII 27 abgeschrieben zu sein; denn B VII 27 ist stark durchkorrigiert, enthält viele Streichungen, Zusätze, ein eingeklebtes Blatt. Ergänzungen am Schluß des Traktates, die durchaus nicht durch Vergeßlichkeit des Schreibers notwendig geworden sind. A I 19 hingegen bietet einen glatt aussehenden Text, die Zusätze sind in den entsprechenden Zusammenhang eingefügt, die getilgten Stellen fehlen, zum mindesten ist kein Zusatz angehängt, den B VII 27 nicht auch als Zusatz hätte. Zum Beweis mehrere Beispiele:

[94] Vgl. Anm. 71.

	B VII 27	A I 19
a)	fol. 43^{VB} langer Zusatz *Et si contra hanc summam*	A I 19 (fol. 43^{VB}) im Kontext
	77^{VB} Streichung	ausgelassen
	82^{RB} „	79^{VB} „
	96^{RB} Zusatz	96^{RB} im Kontext
b)	80^{RA} „	77^{RB} Zusatz
	81^{RA} „	78^{VA} Zusatz unter dem Text
	82^{RA} Rasur u. Korrektur	79^{RB} Rasur und Korrektur

Die Datierungen aus B VII 27 in der korrigierten Form in A I 19. Aus dem Schema erhellt, daß nach einer ersten Korrektur von B VII 27 A I 19 abgeschrieben wurde, worauf eine zweite, gemeinsam beide HSS überarbeitende Korrektur erfolgte.

Beide HSS weisen noch eine zweite ähnliche Abhandlung auf mit dem

INC.: *Quoniam modernis temporibus*

EXPL.: *et haec etiam quantum ad secundam partem huius tractatus sufficiant. qui tractatus in modum praemissum ao dni 1361 feria tercia infra octavam nativitatis dominicae fuit consummatus. Sit dominus . . .*

A I 19 ist auch hierin in der angegebenen Weise von B VII 27 abhängig; dies zeigt sich besonders darin, daß die in B VII 27 vorgeschlagene Umordnung der Objektionen in A I 19 durchgeführt ist.

Was die Beziehung dieses Traktats zum vorhergehenden anlangt, so waren sich schon die Schreiber derselben, die doch Johannes von Dambach sehr nahe kommen, und mit ihnen dann die Bibliographien des Dominikanerordens im unklaren, ob zwei Traktate oder nur ein Ganzes vorliegend sei. Am deutlichsten zeigt dies folgende Tatsache:

Die Datierung des ersten Traktates (fol. 99^{VA} in B VII 27) war zuerst durchgestrichen, dann wurde sie wieder hergestellt, während am Schlusse des zweiten Traktates (fol. 123^{RA}) zuerst die Datierung des ersten Traktates stand, dann ausgestrichen wurde und einer neuen Platz machte.

Johannes von Dambach — glaube ich — sah beide als verschiedene Stücke an, da er im ersten Traktat das erfüllt, was er verspricht, nämlich eine Darlegung, *in tres partes* zerlegt; diese finden sich auch (pars I a in 3 qu., II a in 3 qu., III a in 2 qu.), ohne daß, wie in XIII F 12, im Prooemium eine Korrektur angebracht wäre.

Vielleicht können folgende Erwägungen zur Klärung beitragen: Am zweiten Traktat haben drei Hände geschrieben: die eine von fol. 106^{V}—108^{V}, die dritte schrieb die Zusätze von 123^{RB}

an und hat (vermutlich selbst) in schwarzer Tinte den ganzen Traktat durchkorrigiert. Der zweite Schreiber, von dem fol. 109^{R}—120^{RA} stammt, hat wahrscheinlich beide Traktate für einen gehalten, darum die Datierung am Ende des ersten Traktates gestrichen und sie an das Ende des zweiten gesetzt. Der Korrektor des zweiten Traktates hat diese Streichung wieder getilgt, die Buchstaben in schwarzer Tinte wieder verbessert, dann die vom zweiten Schreiber an das Ende des zweiten Traktates gesetzte Datierung getilgt und endlich an deren Stelle die neue Datierung 1361 beigefügt. Von dieser Hand können auch die Rasuren der drei Zeilen, die vielleicht auf die folgenden Objektionen hinwiesen, am Ende des ersten Traktates stammen. Dieser Korrektor brachte dann dafür in seiner Tinte am Schluß des ersten Traktates an Kolumne 99^{VB} ein neues Verweisungszeichen an. Der unbekannte Korrektor war eben mit Johannes' von Dambach Absichten besser vertraut als der erste oder zweite Schreiber.

Paulus nennt den zweiten Traktat: *De simonia praelatorum*; Haenel, der auf Zwinger fußt, betitelt ihn: *Simonia claustralium cum huius tractatus epitome.* Morin will ihn *De simonia in ordine* betiteln. Die HS gibt zum einen und anderen keine Handhabe. A I 19 nennt ihn *De simonia* schlechthin. Gegen Paulus ist zu bemerken, daß der zweite Traktat in A I 19 und B VII 27 steht.

A I 19 unterscheidet sich von B VII 27 dadurch, daß eine Objektion *Ne ergo* angefügt ist, sie gehört nach fol. 96^{V} dieser HS. Der zweite Schreiber, einsetzend mit fol. 97^{R}, hatte jene Stelle übersehen, weshalb der erste sie nachholt. Beide HSS harmonieren nicht in der Anzahl der Objektionen, jedenfalls kennt B VII 27 keine obj. XV^{a}. Schreibejahr von A I 19: 1363 (ursprünglich radiert).

Ein gutes indirektes Merkmal für die Datierung von HS A I 19 bietet der Besitzervermerk: *Est de libris reverendi mgri Joh. de Effringen.* Johannes war Professor der Theologie; er ist in einer Urkunde der Stadt Straßburg vom 31. Oktober 1356 (Urkundenbuch der Stadt Str. V 337) und in einer des St. Albans-Klosters zu Basel (Nr. 157) genannt zum 12. November 1371. Damit ist die HS auf Johannes' von Dambach Zeit zurückgeführt. B VII 27 ist deren wahrscheinliche Vorlage; also kommt B VII 27 dem Original nahe, wenn es nicht das Original selbst ist. Oudinus a. a. O. sagt, daß dieser Traktat gedruckt sei in Augsburg 1688, 8^{0}. Sämtliche Nachforschungen hierüber blieben erfolglos.

Nachdem nun das ganze mir bekannte Material entwickelt wurde, ist noch eines festzustellen:

MS Basil. B V 34, C V 18 und B VII 27, drei HSS des Predigerklosters, XIII F 12 aus Prag und MS Vat. lat. 965 stellen für sich eine Einheit dar. Von diesen HSS haben wir festgestellt, daß sie in die Tage des Autors selbst zurückreichen, wie die Datierungsmomente ergaben. Wir können noch einen Schritt weitergehen: Zwar vermögen wir keine der HSS als Autograph zu bestimmen, keine sagt, vom Autor selbst geschrieben zu sein; jede weist auf eine andere Hand hin; keiner der Texte erweckt den unkalligraphischen Eindruck der ersten Fassung, aber wir können sie als einem für Johannes von Dambach interessierten und um Johannes von Dambach versammelten Gelehrtenkreis entstammend nachweisen.

Es handelt sich um HSS, in deren Traktaten wir mitunter tiefgreifende Korrekturen feststellen können, die besonders in B V 34, B VII 27, XIII F 12 und 965 so umfassend sind und bis zur Umgestaltung des Gerippes des Traktates schreiten, daß der Eindruck entsteht, der Autor habe zur Zeit der Niederschrift die schwierige Materie noch nicht restlos gemeistert, habe nachträglich das Empfinden gehabt, das Objekt sei noch nicht erschöpfend behandelt. Bis zu einem gewissen Grade können wir sogar der Gedankenarbeit des Meisters nachspüren[95], in dem der Stoff während der Frist zwischen Niederschrift und Verbesserung ausgereift war. Ein späterer fremder Leser hätte schwerlich derart umgestaltend in eines anderen Werk eingegriffen.

Es erwächst nun die Doppelfrage:

1. Wer waren die Korrektoren?
2. Wer waren die Textschreiber?

1. Diese Frage müssen wir nach dem eben Gesagten voranschicken; denn die Korrektoren scheinen ja dem Autor näher zu stehen.

Die beiden Fragen der Lösung entgegenzuführen, verglich ich das gesamte HSS-Material des Dominikanerklosters Basel, das ziemlich vollständig und, wie ich ersehen konnte, ohne bedeutende Umstellungen in die Universitätsbibliothek Basel überging. In den engeren Beobachtungskreis zog ich aber eine bestimmte Gruppe von HSS: Gegenüber den anderen HSS der Predigerbibliothek kann man nämlich eine Gruppe von HSS unterscheiden, welche zwar nicht denselben Schreiber aufweisen, aber auf einige wenige Schreiber schließen lassen, die nur dieser Gruppe eigen sind.

[95] Vgl. P. Lehmann, *Autographe und Originale namhafter lateinischer Schriftsteller des Mittelalters*, in: *Z. S. d. Deutschen Vereins für Buchwesen und Schrifttum* III 1/2 (1920) 14 f.

Äußere Merkmale sind: Ähnliche Federführung im allgemeinen, ähnliches Pergament, vielfach einander ähnliches Format, namentlich die Art des Einbandes u. dgl. Es handelt sich um die HSS, als deren Besitzer genannt sind:

Reiniken: B II 23; III 4; IV 13; VII 10; VIII 12; C V 18; F I 15.

Effringen: A I 19; B II 24; VI 2; VII 5, 14; C I 4; III 1, 3, 35; V 12, 22; VI 2.

Azenbach: B V 34.

Nach den früher gemachten Bemerkungen lassen sich diese HSS für die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts festlegen; das übrige Vergleichsmaterial zeigt außerdem, daß unmittelbar nach der Jahrhundertwende andere Schreibegepflogenheiten in Basel herrschend werden, die Sorgfalt in Auswahl von Schreibstoff, Tinte, Federführung läßt nach und macht einer nüchterneren Zeit Platz.

Allein nicht nur aus den Baseler HSS als Ganzem genommen, auch von diesem, markant gegen die übrigen HSS abgegrenzten Bestand stehen die drei Baseler HSS B V 34, C V 18, B VII 27 ab; den genannten HSS ist nämlich vor allem eigentümlich, daß sie rasch in die Augen fallende Bilderzeichen im Text und am Rand aufweisen. Um nämlich der notwendig gewordenen inhaltlichen Verbesserungen Herr zu werden, ist — wie schon auf S. 26 kurz angedeutet wurde — in jeder dieser HSS ein gewisses System von Korrektur- und Verweisungszeichen eingeführt; die einzelnen Systeme, miteinander verglichen, stimmen aber untereinander aufs trefflichste überein. Wenn wir die Zeichen selber betrachten, so handelt es sich nicht um die gewöhnlich gebrauchten Zeichen, eine Hand, eine Linie am Rand, eine Unterpunktierung, ein Kapitelzeichen, die bekannte Schlangenlinie mit den drei in Dreieckform angeordneten Punkten darüber u. dgl., sondern um bildhafte Darstellung schlichter Art, die einen gewissen ästhetischen Sinn verraten.

Die Streichungen im Text sind ornamental ausgeführt, die Felder mit Ringen geschmückt, namentlich in B V 34, XIII F 12, B VII 27.

Die Verweisungszeichen am Rand:

Eine erste Art sind die Blumen, Früchte, besonders auffallend der sorgfältig ausgeführte fünflappige Querschnitt einer Rose (B VII 27, C V 18, XIII F 12), dann geometrische Figuren: Kreise, durch gerade und gekrümmte Linien verbunden, Winkel mit Kreisen, sich senkrecht und schief schneidende Linien mit dazwischengestellten Kreisen; dann Zeichen, ähnlich den modernen Musiknoten, Zeichen wie Perlenstäbe (B V 34, B VII 27, XIII F 12, C V 18).

Die Verweisung *obi.* wird stets mit einer Ellipse umgeben. Singulär sind: Kreuz mit Knäufen, die Figur, aus Kreisen kombiniert, sich kreuzende halbmondartige Figuren u. a. neben den oben genannten in B VII 27.

Am meisten in die Augen fallen aber vier Wappenschilder in B VII 27 und C V 18, deren einer in je zwei schwarze und weiße Felder geteilt ist; letztere sind mit farbigen Ballen versehen; der zweite führt einen schwarzen Sparren im weißen, mit drei Ballen gezierten Feld. Der dritte ist Phantasiegebilde.

Da die beiden erstgenannten häufig vorkommende Geschlechterzeichen sind, ist ein Schluß daraus nicht berechtigt.

Zwar sind auch andere HSS als die genannten mit Verweisungen versehen, ich zähle folgende HSS auf, die der Erwähnung verdienen (HSS mit nebensächlichen, alltäglichen Punkten und Strichen sind nicht genannt):

B I 19, 20; II 1, 2, 23; VII 27; C I 4, 5, 18; III 11, 13, 20, 23; V 15; VII 27; IX 21. Davon sind mit einem geschlossenen Verweisungssystem versehen C I 4; C V 15; B I 19, 20; III 11, 13, 20. B I 19, 20 haben starke Ähnlichkeit mit unseren Johannes von Dambacherschen HSS. In B I 20 findet sich die für Johannes von Dambachersche HSS charakteristische Blume. Merkwürdig, daß beide auch jene in tiefschwarzer Tinte korrigierende Hand aufweisen, die uns in A I 19 soviel zu denken gab und die auch sonst die HSS der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts kollationiert, dann verschwindet, aber nicht identisch ist mit der schreibenden Hand. In C I 4, 18 findet sich ein den HSS nicht hierher gehörigen Inhalts oft gemeinsames, dem § ähnliches Zeichen, das bei HSS des Johannes von Dambach ganz fehlt.

C I 4 bietet noch ein Rätsel: Das traubenförmige Zeichen, ähnlich dem der bewußten drei HSS, kommt dort einmal vor und wird dazu benutzt, aus dem Text auf eine Note zu verweisen; diese aber ist in jener Schrift abgefaßt, wie die Besitzereinträge um diese Zeit geschrieben sind. C I 4 ist aber Effringen-HS.

Im übrigen aber unterscheiden sich die Zeichen der HSS des Johannes von Dambach und die der anderen HSS stark voneinander; selbst wenn das eine oder andere Male die charakteristischen Zeichen unserer Traktate anderwärts vorkommen — nie als System durch die ganze HS. Dies ist auffallend, um so mehr, als XIII F 12 aus Prag dasselbe System zeigt und MS 965 aus der Vaticana das gleiche System überhaupt und gerade an der bedeutendsten Korrekturstelle die Traube am Rande hat im Gegensatz zu den Korrekturen aus 964, 966.

Auch Cod. 919 der Bibl. Maz. Paris, obwohl eine korrekte Abschrift darstellend, weist zweifellos die Spuren desselben

Systems auf; wenn auch hier die Bildzeichen selten Verwendung finden können, haben wir doch auch hier dreierlei Merkmale, daß Cod. 919 zu der genannten Gruppe von HSS gehört:

Die auffallende Streichung, verziert mit Kreisen, z. B. fol. 8^{V}, die ellipsenförmige Umrahmung der Indizes am Rand und auch das einer musikalischen Note ähnliche Zeichen, z. B. fol. 214^{R}.

Um nun meine Untersuchungen auf möglichst breite Grundlage zu stellen, prüfte ich schließlich möglichst viele HSS der U.-B. Prag und fand meine Baseler Resultate bestätigt. Vergleichsmaterial ist reichhaltig vorhanden (z. B. MS I B 34; VIII G 8; IX C 6; XII B 2; XIII D 7). Die Ähnlichkeit mit den Baseler HSS der genannten Gruppe scheint klar auf der Hand zu liegen bei den HSS mit Signatur XIII F, z. B. XIII F 4, 6, 13, 26, zu denen wiederum HSS des Böhmischen Museums Beziehung haben, die ich aber nicht mehr eingehend prüfen konnte; besonders zwischen XIII F 6 und B V 34 scheint Verwandtschaft vorzuliegen hinsichtlich der Illuminierung. Da Johannes von Dambach in Avignon sich aufhielt, untersuchte ich HS Cim 5 des Prager Domschatzes auf dem Hradschin, die bekannte Apokalypsen-HS des Alexander von Stade, auf deren Zeichensystem Gotthold Prausnitz[96] hingewiesen hat. Abgesehen davon, daß die hier sich findenden Zeichen weniger sorgfältig und nicht einheitlich sind, besteht auch keine Verwandtschaft mit unseren Traktaten; ähnlich ist es bei XIII D 7. Aber trotz der Ähnlichkeit mit den genannten HSS heben sich die Traktate des Johannes von Dambach wiederum davon ab.

Sonach werde ich unter Voraussetzung des mir bekanntgewordenen Materials zum Schluß genötigt, daß das bewußte Zeichensystem ein Erkennungsmerkmal der Ursprünglichkeit unserer HSS ist.

Es kann sich

1. nicht um die Gepflogenheit von Dominikanerschreibern überhaupt handeln.
2. Wie sich aus C V 18 zeigen läßt, findet sich dieses System nur in den Johannes von Dambacherschen Traktaten, macht vor dem Calderinschen Traktat halt, berührt auch in B VII 27 die *Epistola Gaucelini* nicht, wird ebenso in MS A I 19, das doch auch Pred.-Cod. ist, nicht verwendet. Daraus ist zu schließen, daß es sich auch nicht um die traditionelle Übung einer Schule oder eines Konventes, sondern um das

[96] Vgl. Gotthold Prausnitz, *Eine Bilderhandschrift des XIII. Jahrhunderts in der Staats- und Universitätsbibliothek Breslau.* Z. B. 38 (1921) 241—47; 39 (1922) 173—84; 40 (1923) 538—46; 42 (1925) 61—76.

Charakteristikum eines kleineren, um Johannes von Dambach gescharten Kreises, vielleicht seiner „Sekretäre" handelt.

3. Da nun dieses System nicht zu Zwecken der für Abschreibungen stets notwendigen formalen Verbesserungen dient, sondern Werkzeug des ideellen Aufbaues des Werkes, der gedanklichen Vervollkommnung desselben ist, wird die Behauptung gerechtfertigt, daß wir in diesen zeichnerisch merkwürdigen Korrekturen den irgendwie tätigen Einfluß Johannes' von Dambach selbst angedeutet finden. Denn — ich wiederhole dies — zunächst muß man dafür halten, daß der Autor selbst die wesentlichen Ergänzungen (z. B. Umänderung der objectiones) vornimmt oder vornehmen läßt.

Von wem stammt nun dieses System? Von einem Mann — von mehreren? Das zu entscheiden, müssen wir eine Frage einschieben: Wie vielen Händen dient es?

Wie vorsichtig wir sein müssen, wie zurückhaltend gegenüber dem begreiflichen Verlangen, des Meisters Hand sehen zu wollen, lehren Cod. Vat. lat. 964 und 966, deren Ergänzungen (Add. und Concl.) in die meisten Abschriften übergingen und höchstens vom Autor inspiriert sein können.

B V 34 enthält zweierlei Noten:

1. rote Randnoten,
2. schwarze Ergänzungen.

Letztere zerfallen wieder mindestens in solche, die vom Schreiber des Textes, und solche, die von einer zweiten Hand herrühren. (Eine dritte Hand, die ganz zart schreibt, kommt nicht in Betracht[97].)

In C V 18 ist wiederum ein Hauptkorrektor zu unterscheiden.

An B VII 27 haben meines Erachtens wenigstens zwei Hände korrigiert: die in blasser und die in tiefschwarzer Tinte schreibende Hand, welche die beiden Traktate kollationierte und durchkorrigierte.

Ich glaube nun folgende Wahrnehmung zu machen:

Der Randrubrikator aus B V 34 ist identisch mit dem Schreiber der Note B V 34 fol. 1^{RB}. In dieser Schrift sind nämlich folgende Merkmale charakteristisch: Das Gewicht des *a* liegt auf dem rechten, steilgestellten Schaft, *con* ist unter die Zeile gezogen und z-förmig, das *d* neigt sich hartnäckig nach links ohne jeden Ausläufer oder Zurückbiegung, *r, l,* (langes) *s* runden sich unten nicht, (langes) *s* hat keinen Ansatz, *g* sucht Verbindung mit dem folgenden Buchstaben, *t* ist kurz und vom langen Quer-

[97] Vgl. S. 33.

schaft kreuzförmig durchstoßen. Davon zu scheiden sind die Ergänzungen des Textschreibers (vgl. fol. 36^{VB}). Diese Identität ist deshalb wichtig, weil sie paläographisch den Übergang der buchmäßigen Randnotenschrift in die Kursive zeigt. Daher gehe ich einen Schritt weiter und setze diese Hand gleich der in C V 18 fol. 80^{V} korrigierenden. Doch neigt hier die Hand zur kursiven Änderung des A. In XIII F 12 findet sich diese steife korrigierende Hand wieder.

Nun müssen wir uns daran erinnern, daß in C I 4 ein für unsere HSS charakteristisches Korrekturzeichen auf eine Note verweist, die in der Schrift der Besitzervermerke (vgl. C V 12) abgefaßt ist. Diese Schrift aber ist nach C III 3 Autograph Effringens und hat meines Erachtens Ähnlichkeit mit der Hand B V 34 fol. 1^{RB}, Anmerkung. Damit wäre also auch die Rubrikatorhand identifiziert. Seine Stellung als Theologieprofessor († 1371), seine treue Freundschaft ließen Johann von Effringen an Johannes von Dambach Interesse haben. Nur ein Mann, der um Johannes' von Dambach Gedanken Bescheid wußte, ich möchte sagen, mit dem Entstehen des Werkes verwoben war, mochte diese Anmerkungen, die dem gewöhnlichen Rubrikator nicht zugemutet wurden, geschrieben haben. Sonst schreibt er kürzere Anmerkungen, die langen Noten, die Einlageblätter (soweit sie vorkommen) stammen von anderen Händen. Die anderen Hände festzustellen, ist mangels Autographen unmöglich. Für Effringen als den Urheber des Systems spricht vor allem der eine Umstand, daß eine einzige HS C I 4 (Besitzer ist Effringen) es ist, die, ohne Traktate des Johannes von Dambach zu enthalten, das System der HSS des Johannes von Dambach aufweist. Allein es bleibt bis jetzt fraglich, ob Effringen auch in Prag und Avignon war bzw. ob Cod. Vat. 965 auch die Spuren der Sorge Effringens aufweise. Möglich, daß das System seinem Kopf entsprang und auf den an Johannes von Dambach interessierten Kreis überging, möglich, daß es in seinen Elementen vom Meister selber stammt. Es ist jedenfalls Zeichen eines um den Autor gescharten kleinsten Kreises von Predigerbrüdern, die als Sekretäre des berühmten Mannes wirkten; wird zum Zeichen der Echtheit, auch wenn wir des Meisters Hand nicht identifizieren können.

Die 2. noch ausstehende Frage betrifft die Textschreiber:

Dominikaner-Schreibernamen sind im allgemeinen in Basel spärlich, ja dort, wo ein Name irgendeinmal in Baseler HSS genannt war, wurden sie geflissentlich getilgt; bei HSS mit Traktaten des Johannes von Dambach versagen sie ganz. Ich kann daher nur relative Bestimmungen geben, aus denen erhellt, daß

Autographe von Johannes von Dambach nicht festgestellt werden, ja schwerlich vorliegen können, indem ich die Hände mit Traktaten in Verbindung zu bringen suche, die mit Johannes von Dambach nichts zu tun haben.

I. C V 18 (Reiniken): fol. 3^{R}—31^{R} und 66^{R}—75^{VA} = C V 19, fol. 59^{R}—61 (Effr.) = B VI 2 (Effr.).
(Steile Federhaltung, rötlich verblassende Tinte. Vermutlich hat der Schreiber zwei Federn geführt, eine breite, womit er großzügiger, eine spitze, womit er tiefschwarz schreibt.)
C V 18 (Reiniken): fol. 33^{R}—56^{V} = C V 19, fol. 111^{V}—125^{V} (auch gleiche Zeilenzahl).
C V 18: fol. 57^{R}— 64^{R} = B XI 9, fol. 160^{R}—162^{V}.
fol. 76^{R}—105^{R} = C III 35 „Zusätze" (Effr.).
(Der Schreiber aus C V 18 hat zu anderer Zeit und im Bewußtsein des engeren Raumes mit feinerer Feder enger geschrieben, aber mit gleicher Federhaltung und ähnlicher Tinte.)

II. B VII 27:
1. fol. 1^{R}—104^{V} = zwei Hände (Zusatz fol. 102^{V} von fremder Hand).
2. fol. 106^{V}—108^{V} = dritte Hand (= nach S. 45 erste Hand).
fol. 109^{R}—120^{R} = vierte Hand (= nach S. 45 zweite Hand).
fol. 123^{R} ff. = Zusätze vom Korrektor der ganzen HS = fünfte Hand (= nach S. 45 dritte Hand).
Parallelen zu anderen der in Frage kommenden HSS kenne ich nicht.

III. A I 19 (Effringen): fol. 1^{R}—96^{V} und 114^{R}—115^{V} = A V 17, fol. 168 ff. und A VI 36, fol. 216^{R}—276^{R} (Carthus.) (?).

IV. u. V. XIII F 12 und Cod. Vat. 965 stehen für sich.

Für sich allein steht ebenso B V 34, weil in Zierschrift geschrieben. Das Titelblatt fehlt; aber ich glaube nicht irrezugehen, wenn ich behaupte: Die Schrift, besonders aber die Illuminierung, die Buchüberschriften in Hellblau-hellrot, die in denselben Farben gehaltenen, die beiden Kolumnen trennenden, eigentümlich ineinandergreifenden Zierleisten, die zeichnerische Ausführung der Buchstaben lassen verwandte HSS am Böhmischen Museum vermuten; sie wären noch zu untersuchen.

Schlußergebnis: Die Hand des Meisters können wir, was Text, was Noten anbetrifft, nie auf Grund paläographischer

Momente nachweisen, wir dürfen sie vermuten. Aber die fünf Kronzeugen B V 34, C V 18, B VII 27, XIII F 12 und MS 965 sind in ihren überwiegenden Bestandteilen noch unter seinen Augen entstanden, sind nach seinen Ideen vervollkommnet worden.

Noch ein sicher Johannes von Dambach zuzuschreibender Traktat ist zu behandeln:

Exhortatio ad Carolum IV.

Wien (Nat.-Bibl.):

MS 5097 = Iur. can. 44, ol. theol. 534, 2^0, saec. XV, fol. 98^{RA}—101^{RB}.

INC.: *memoriale regium scriptum serenissimo principi domino Karolo Romanorum et Bohemie regi per magistrum Jo[annem] de Tambaco. licet non executum.* [Von zweiter Hand:] *De materia excommunicacionis et interdictorum restituenda.*

fol. 98^{RA}. INC.: *Intencio huius epistole.*

fol. 101^{RB}. EXPL.: *dignus invenitur. Amen.*

Der vorliegende Traktat ist sicher Abschrift (freigelassener Raum für Initialen, sinnstörende Fehler der Interpunktion und Silbentrennung und Wortzusammensetzung).

Bes.-Verm.: *hunc librum legavit domina Barbara Steinhäusserin vidua zum Lam,* aus deren Besitz noch andere HSS ähnlichen Inhalts in Wolfenbüttel liegen. MS 5097 enthält kirchengeschichtliche Akten und Traktate, die auf das Schisma und die Konzilien von Pisa und Konstanz Bezug haben.

Diese von mir in Cod. Vindob. 5097 aufgefundene Denkschrift[98] und den Weg, den ich ging, um sie zu finden, habe ich im H. J. B. 1926 veröffentlicht und eingehend behandelt. Vielleicht hatte bis in die Neuzeit niemand mehr seit Jacob von Mainz[99],

[98] Nachdem mein Artikel im H. J. B. erschienen war, teilte mir Universitätsprofessor Richard Salomon, Hamburg, mit, daß er vor dem Krieg auf das Memorandum gestoßen war und durch anderweitige Geschäfte an der Edition verhindert wurde. In selbstloser Weise stellte er mir sein darüber gesammeltes Material zur Verfügung. Ich finde darin manche meiner Auffassungen, besonders in betreff des Ausdrucks *Johannes Boëmus*, durch Professor Salomon bestätigt. Wie ich jetzt den Datierungsschwierigkeiten begegnen möchte, ist S. 55 zu ersehen. Professor Salomon hält den Passus aus Nauclerus für eine Collatio *wegen der eigentümlichen Reimtechnik.* (Vgl. auch R. Salomon, *Johannes Porta de Annoniaco und sein Buch über die Krönung Kaiser Karls IV.*, in: *N. A.* XXXVIII (1913) 287—294.) Ich finde diese auch schon im Memorandum gegeben, nicht erst bei Nauclerus, und erkläre sie hier wie anderweitig lediglich aus der Reimprosa. Johannes von Dambach erscheint auch sonst als für Anwendung sprachlicher Kunstformen nicht ungeeignet.

[99] Vgl. Th. Wichert, *Jacob von Mainz* (Königsberg 1881).

nicht einmal Naucl e r u s[100], sie aus eigener Anschauung gekannt. Ich verweise auf jenen Artikel und beschränke mich hier auf die Angabe des Inhalts im allgemeinen und der Datierungsschwierigkeiten. Die Denkschrift will Karl IV. bewegen, das entsetzliche, durch unverständige Handhabung der kirchlichen Zensuren über Deutschland heraufbeschworene Elend zu beseitigen. Zu diesem Zwecke solle er sich an den Papst wenden und ihm vortragen, was in der Denkschrift dargelegt sei; zwar sei er Laie, aber als Träger des Imperiums und Mann der Vorsehung, die in ihm die Herrlichkeit des Reiches wolle wiedererwecken, müsse er der Kirche seine Klugheit (*gracia inventiva*) und seinen starken Arm leihen. Sachlich gibt der Verfasser als Kernfrage der Gesundung nur einen Punkt an, um den es sich letztlich immer wieder drehe, die Frage, ob und wann der kirchlich Bestrafte als *vitandus* zu gelten habe; alle anderen Maßnahmen rückwirkender und vorbeugender Natur — das Memorandum ist überschrieben: *De materia excommunicacionis et interdictorum restituenda* — sieht er nur als Auswirkungen an.

Johannes von Dambach fühlt selbst, daß in der Denkschrift verborgen ein harter Vorwurf für die Kurie liegt; darum entschuldigt er sich auch: *Dicta autem jura* (scil. ecclesiastica) ... *non induxissem, praesertim scribens layco, nisi eo fine, si contingeret ..., quod tunc coram papa ... appareret.*

In letzter Linie sei der Gnadenspender also doch wieder der Papst.

Der Traktat zerfällt, abgesehen von der Einleitung, inhaltlich in drei Teile:

Karl IV. soll zur Hilfe bewogen werden durch folgende Gründe:

I. Argumentum 1—4 Schilderung der kirchlichen und sozialen Zustände.
II. „ 5 Juristische Begründung der an den Papst zu richtenden Bitte.
III. „ 6—8 Weltmission des Königs.

Für die Würdigung der schriftstellerischen Befähigung des Verfassers ist dieser Brief, wie er sich nennt, von großer Bedeutung. Mit größter Klugheit greift er das Thema an; nie geht er den *summus pontifex* direkt an und beschuldigt ihn, immer, zumal in Abschnitt 6 ff., macht er dem Kaiser Vorwürfe, ihn beschwörend; er mußte sich doch geschmeichelt fühlen, einmal in kirchliche Angelegenheiten eingreifen zu dürfen, was doch die Kaiser immer wollten, dann als der einzige Mann dazustehen,

[100] *Chronicon* II (1584) 395. Vgl. Em. W e r u n s k y, *Geschichte Kaiser Karls IV. und seiner Zeit* II (1882) 294.

auf den die Welt schaue, hoffe, der Mann der Auserwählung, vom Widerschein des Jenseits umglänzt, die eschatologische Erscheinung[101]. Alle Vorwürfe sind nur scheinbar, in Wahrheit sind sie versteckte Schmeichelworte. Ja — in Johannes von Dambach bekämpften sich zwei Seelen, in der Consolatio werden wir darauf zurückkommen, er war nicht nur der rauhe Aszet; er war auch gewandter Hofmann.

Die Argumente 1—4 hinwiederum bieten ein vorzüglich geschildertes Kulturbild jener Zeit der religiösen Wirren und des dadurch bedingten sittlichen Verfalls in Deutschland, woran doch die Kirche und das Vorgehen ihrer Behörden so große Schuld trugen. Man muß wissen, wie papsttreu Johannes von Dambach war; wenn aber er solche grimmige Worte über kirchliche Behörden und den hohen Klerus findet, wenn er ihnen Abfall von Christi Geist vorwirft, sie der Zuchtlosigkeit so sehr zeiht, daß er immer und überall das verrottete Volk entschuldigt, wie mag die Wirklichkeit ausgesehen haben!

Die Schwierigkeiten, die mir einer Festlegung des Briefes auf einen eng umschriebenen Zeitraum entgegenzustehen scheinen, die ich auch im H. J. B. entwickelte, dünken mir jetzt, nachdem mir die Reproduktion des einschlägigen Bescheides der Kurie vom 1. September 1348 (Reg. Vat. 142, fol. 45^{V}—46^{R} = Cle. to. 7 ep. secr. 201 der Ann. Eccl.) vollständig vorliegt[102], mehr erhellt, nicht aber schon lösbar.

Das Problem war dieses: Kann ich die Denkschrift in nächste Beziehung bringen zu dem in den Annales ecclesiastici ad a. 1348 Nr. 23 teilweise wiedergegebenen Bescheid des Papstes vom 1. September 1348?

Die Schwierigkeit liegt in der Antithese: Einerseits geht aus diesem päpstlichen Brief hervor, daß ein *Johannes Boëmus* in einer konkreten, Ludwig d. B. betreffenden politischen Angelegenheit eine Mission Karls IV. beim Papst gehabt habe. Andererseits berichtet Johannes Nauclerus zum Jahre 1348, Johannes von Dambach habe im Auftrage Karls IV. dem Papst und den Kardinälen die Bitte vorgetragen, die Kurie wolle die Frage, die — sagt Nauclerus — durch die *processus contra Ludovicum* brennend geworden war, ordnen, die Bestimmung der *vitatio* der Exkommunizierten und Interdizierten genau regeln und die Beobachtung des Interdikts von der *denuntiatio* abhängig machen. Soweit Nauclerus und sein Gewährsmann, Jacobus a Maguntia in Frage

[101] Vgl. F. Kampers, *Kaiserprophetien und Kaisersagen im Mittelalter* (München 1895) 157. 163 ff.

[102] Erst nachträglich wurde mir der Band MG Leg. Sect. IV Tom. VIII (ed. Kar. Zeumer et R. Salomon) zugänglich.

kommen, kann von einer rein politischen Mission des Predigers keine Rede sein; mit keinem Worte berührt er sich mit den Angaben der Annales ecclesiastici. Die Notiz des Nauclerus ist deshalb wichtig, weil sie der eingehend skizzierte Inhalt des in Cod. Vind. 5097 wiedergefundenen Traktates ist.

Den zwischen beiden Briefen klaffenden Widerspruch glaubte ich anfänglich nur so zu lösen, indem ich die Identität zwischen Johannes von Dambach und Johannes Boëmus verneinte; Johannes von Dambach wird ja sonst nie Johannes Boëmus genannt; zudem findet sich, wie ich mich dessen noch in Prag vergewisserte, der Name *Johannes Bohemus* natürlich sehr oft.

Bzovius aber meldet in etwas anderer Form; er sagt: Die Versuche der Kurie, Ordnung zu schaffen durch die Erlasse an den Bischof von Bamberg und Karl IV., seien in Frage gestellt worden durch die kirchlich juristischen Verhältnisse der bestraften Personen. Deshalb habe Johannes von Dambach im Auftrag Karls IV. jene (bei Nauclerus berichtete) Mission erhalten. Bzovius bringt dann zu dieser Sendung des Johannes von Dambach jenen Bescheid des Papstes vom 1. September 1348 in Beziehung. Also folgt Bzovius tatsächlich einerseits den Annales ecclesiastici, andererseits Nauclerus.

Der vollständige Wortlaut dieses Briefes aber, der weder bei Bzovius noch bei Nauclerus ungekürzt abgedruckt ist, scheint uns der Lösung näherzubringen. Der Papst traf darnach deswegen keine Entscheidung, weil Joannes de Boëmia O. Pr. sehr gedrängt habe, nach Böhmen zurückzukehren und weil er keine speziellen Vorschläge (Ludwig d. B. betr.) gebracht habe — *nihil speciale, sed generalia tantum et succincte proposuit.* Der Papst bittet den Kaiser, er möge nochmals einen Boten schicken, mit genauen Angaben über den politischen Stand der Dinge.

Es steht wohl nur eine doppelte Möglichkeit offen: Entweder versteht man unter *generalia* jene allgemeinen Normen der Denkschrift, die den Frieden bringen wollen — vom Frieden reden die Schrift und das päpstliche Antwortschreiben —, oder man versteht den Wortlaut der Antwort in der Weise, der Papst weise die zu allgemeinen Erörterungen darüber, *quae inter te* (scil. Carolum) *ac . . . Ludovici filios tractata sunt,* zurück und fordere eingehendere. Im ersten Fall gehört der Bescheid vom 1. September 1348 zu unserem Brief, im anderen Fall hat Johannes von Dambach ganz andere Gedanken dem Papst vorgetragen.

Die Schwierigkeit der Entscheidung erleichtert uns der glückliche Umstand, daß Bzovius wie Nauclerus und das Original darin einig sind, daß der Papst keinen definitiven Bescheid

gegeben, sondern die Sache hinausgeschoben habe wegen der hereinbrechenden Pest und der Abwesenheit der Kardinäle.

Wir haben daher den Bescheid, trotzdem er keine logische Antwort auf die Gedanken des Johannes von Dambach ist, als die Antwort des Papstes auf die in der Denkschrift gemachten Vorschläge anzusehen — als vorläufige freilich. Vielleicht war der Papst sogar etwas ungehalten über die dort offen entwickelten Gedanken.

Für die Zusammengehörigkeit beider Schriftstücke scheint noch ein kleines Moment zu sprechen:

Zu Beginn des päpstlichen Briefes wird hervorgehoben: *Super statu almanie* [Alamanniae] *predicti nuncii fidem adhiberi peciisti.* Damit kann doch offenbar Arg. 1—4 gemeint sein. Aber auch im Memorandum wird Alamannia (fol. 99^{VB}) besonders genannt.

Damit fällt auch eine noch drohende Schwierigkeit. Es heißt doch zu Beginn der Denkschrift: *memoriale . . . licet non executum,* während nach Nauclerus gerade diese Gedankengänge dem Papst unterbreitet worden sind, also der Brief sein Ziel erreicht haben muß. Das Bedenken wird noch gestützt durch ein wörtliches Zitat aus dem von Johannes von Dambach Clemens VI. überreichten Schreiben Karls IV. Der Papst sagt: *Super hiis quae vertuntur — ut tuis verbis utamur — inter te et filios dampnatae memoriae.* In der Denkschrift des Johannes von Dambach aber ist nirgends von Politik die Rede.

Wir müssen daher annehmen, daß der Brief Karls IV. an den Papst das kirchenrechtliche und das rein politische Thema besprach, also über die Vorlage des Memorandum hinausging.

Das letzte Bedenken, warum denn hier ausnahmsweise Johannes von Dambach Johannes de Bohemia genannt wird, können wir uns durch die Erwägung erleichtern, daß der Titel wohl in der Ausdrucksweise der Kurie, die von Johannes eben nur wußte, daß er aus Böhmen käme, ursprünglich sei.

Das Memorandum kann also nicht nach dem August 1348 liegen. Den anderen Begrenzungszeitpunkt aber gibt uns die fol. 99^{RA} zu findende Bemerkung: *Ut nuper patuit, pati minime poteratis* [scil. domine rex], *quod ossa s. Wenzeslai in vase manerent minus mundo.* Karl IV. hat nämlich zwischen 1346 und 1348 die Gebeine des hl. Wenzel in einen kostbaren Schrein getan und ihn in der Basilika (St. Veit) aufgestellt[103]. Wir haben daher den Zeitraum von zwei Jahren als Entstehungszeit anzusehen. Für die Datierung aber die andere Bemerkung (fol. 100^{RA}): *Qualis declaracio si ante quadraginta annos facta esset* zum

[103] Vgl. A. Podlaha, *Sv. Václava hrob a ostatky* . . . (Praha 1911).

Ausgangspunkt zu nehmen, ist wegen der äußeren Ereignisse unmöglich. Diese Zahl ist, wenn keine Verderbnis des Textes vorliegt, wohl nur für „einige Jahrzehnte" gesetzt.

Bezüglich der Veranlassung des Traktates ist nicht bestimmbar, ob das Memorandum infolge der Berufung des Johannes von Dambach als päpstlichen Gesandten entstanden ist. Da wir keine weiteren Quellen kennen, wäre es auch möglich, daß Karl IV. dadurch erst auf Johannes von Dambach aufmerksam wurde.

Die Denkschrift erweist sich, abgesehen von den äußeren Momenten, dadurch als echtes Werk des Johannes von Dambach, daß sie Berührungspunkte mit der Consolatio theologiae aufweist. Der von Johannes von Dambach so sehr bevorzugte Hymnus des Kirchweihfestes: *Urbs Jerusalem beata* findet sich hier wie dort (fol. 98^{VA}: Consolatio theologiae lib. I cap. 1 cons. 18 und lib. III cap. 11 cons. 12). Ebenso wird der Anfang des Marienhymnus *Verbum bonum et suave* in beiden Fällen in den Text verflochten (fol. 99^{VB}: lib. I cap. 1 cons. 18); ähnlich das Axiom: *De necessitate facere virtutem.* Sollte Johannes von Dambach etwa gar zur selben Zeit die ersten Bücher der Consolatio theologiae in Arbeit gehabt haben? Es sprächen mehr Momente dafür als dagegen.

Diesen bisher genannten HSS steht eine Reihe solcher Werke gegenüber, die in den Verzeichnissen dem Autor zugeeignet sind, wofür wir aber bis heute keine oder keine sicheren Belege vorweisen können.

1. Directorium confessorum.

Mit Recht weist Paulus die Meinung Haenels[104] zurück, die in Reims[105] liegende HS Nr. 551 stelle das fragliche Werk vor; denn aus dem INC. läßt sich unschwer erkennen, daß jener *Johannes Lector* identisch ist mit Johannes von Freiburg, daß es sich also um dessen *Summa confessorum* handelt (vgl. CLM 22024). Aber in der Bibl. Mazarine ist ein *Liber poenitentiae, compositus ex multis sententiarum floribus sanctorum paparum et doctorum ecclesiae sanctae Dei* (Nr. 1943, früher 1056, saec. XIV) vorhanden, mit dem

INC.: *Quoniam peccantibus post baptismum mortaliter.*

EXPL.: *ipsa enim sapiencia*[106].

---

[104] A. a. O. 400, Reims.

[105] *Cat. des MSS des bibliothèques publiques* 1904 XXXVIII *Reims* I 551.

[106] Die HS 1056 ist auch erwähnt in *Archives de l'orient latin* I (Paris 1881) 338 und *Bibliothèque de l'école des hautes études* 110 (Paris 1896) 348. Ein Beweis für die Echtheit des Traktates wird nirgends erbracht.

Nach Ansicht des Katalogs stammt dieser Traktat von Johannes von Dambach, der ein *Directorium confessorum* geschrieben habe. Zwar sei der Titel jünger als die HS, gehe aber wahrscheinlich auf einen älteren zurück.

Der gleiche Traktat, obwohl Cod. Maz. *Liber de poenitentia compositus ex multis . . . floribus sanctorum patrum . . .* heißt, ist in

Prag (U.-B.):

MS VI B 22, 2^{0}, fol. 51^{R}—95^{V} vorhanden.

INC.: *liber de fructibus poenitentiae super diversis materiis compilatus per fratrem Stephanum Bid*[i?]*cii o. fr. pr. de diversis dictis sanctorum et primo incipit prologus in librum eiusdem.*

EXPL.: *Curandum est igitur magno opere.*

EXPL.: *liber de fructibus poenitentiae. amen. aō dnī 1386 in die beati Marcelli martyris gloriosi.*

supplico lectorem . . . Christum.

Im Vergleich zu MS 1943 ist in Pars I ein Kapitel mehr: *De poenitentia imperfecta.*

Cod. Maz. weist auch eine etwas andere Anordnung in der Tabelle auf, welche vorhergeschickt wird; dort werden alle *libelli* skizziert, die *capita* aber zu Beginn jeden Buches, im Cod. Prag. wird die ganze Einteilung vorausgeschickt.

Der letzte Abschnitt lautet jeweils: *De vigiliis vel opere* bzw. *et opere manuali*; aber Cod. Prag. bietet *De vigiliis* ausführlicher. unterdrückt die Behandlung des anderen Themas.

Ich konnte weder in Cod. Prag. noch in den Proben der anderen HS Berührungspunkte mit Johannes von Dambach finden. Erschwert wird die Untersuchung besonders dadurch, daß der dem Verfasser zuzuschreibende geringe Text lediglich das Band ist, um eine Unzahl von Zitaten aneinanderzuknüpfen. Der Inhalt aber, soweit ich ihn kenne, mutet mich im Verhältnis zu Johannes von Dambach fremd an.

Vielleicht hat ein zweifaches Moment dazu verleitet, Johannes von Dambach den Traktat zuzuteilen, einmal das INC.: *Quoniam peccantibus*; zuzugestehen ist, daß der Prolog sich in Rhythmus und Diktion wie einer des Johannes von Dambach liest; fürs zweite: die Einteilung in 15 Abschnitte gleich der Consolatio.

HSS desselben Traktates:

Basel (U.-B.):

MS B III 17 und A VIII 20: *De poenitentia vera tractatus.*

INC.: *Quia peccantibus.*

EXPL.: *Marthae quae ministrabat.*

(Proben eines Vergleiches mit der Consolatio verlaufen resultatlos.)

Rom (Bibl. Rossi):

MS 37, 207 × 143, saec. XIII/XIV, fol. 1—22[v].

Der gleiche Traktat mit durchgezählten 109 Kapiteln. Das letzte: *De aspectu creaturarum ad libidinem provocantium* (= Cod. Maz. lib. XIV). Dann noch 31 Kapitel, deren letztes *De oboedientia* lautet.

Wenn es richtig ist, daß dieser Traktat aus der Wende saec. XIII/XIV stammt, dann fällt ja die Hypothese, wonach Johannes von Dambach der Autor ist, von selbst.

Florenz (Bibl. Laur.):

Plut. XXXVI dext. cod. 9. derselbe Traktat.

Titel: *Vincentii Belvacensis Liber de auctoritatibus Sanctorum.*

Außerdem noch in Paris (Bibl. Nat.) lat. 3706; Pavia 376; Avignon 228; Wien 1509[107].

2. Über die Titel: *De praeconiis s. Joannis Evg., Sermones de tempore et de sanctis,* das zweifelhafte *Regimen ecclesiae* kann ich kaum etwas ergänzen.

Von den *Sermones* sagt Eysengrein (a. a. O.): *Sermones quoque plures ad populum habitos.* Altamura nennt die *Praeconia librum magnum.* J. N. Weislinger[108], *Catalogus librorum impressorum in bibliotheca em. Ord. s. Johannis,* berichtet endlich von einem Werke des Johannes von Dambach: *De reformatione virium animae.*

Die Angabe bei Weislinger ist ohne Zweifel ein Irrtum; eine Schrift des Johannes von Dambach, betitelt: *De reformatione virium animae,* läßt sich weder in den Handschriften, noch in den Drucken dieses Autors nachweisen.

Wohl aber ist 1492 bei Johannes von Amerbach in Basel das Büchlein des Gerardus de Zutphania: *De reformatione virium animae* gedruckt worden (Hain 16 291), das auf dem Titel den Namen des Verfassers nicht nennt. Vermutlich ist ein Exemplar dieser Schrift gemeint, das — vielleicht weil es mit der Schrift des Johannes von Dambach zusammengebunden war oder weil es aus der gleichen Presse stammt — von Weislinger als eine Schrift desselben Verfassers angesehen worden ist[109].

3. Vielleicht ist ein Rest der Schrift *De amore virtutum*, die verschollen ist, in A I 29 der Consolatio theologiae erhalten.

Hier wird nämlich ein *Liber quidam de amore virtutum* erwähnt. Entsprechend seiner Gepflogenheit, sich niemals zu

[107] Die letztgenannten Angaben vermittelte mir P. Silva-Tarouca S. J., Rom.

[108] (Argent. 1749) Sign. 8[0] [G 162] IV.

[109] Diese Angaben verdanke ich Direktor Freys, S.-B. München.

nennen, so daß Johannes von Dambach den *Liber de deliciis spiritualibus paradisi* als eines *quidam* Buch zitiert, dürfen wir annehmen, daß es sich hier um ein Zitat des gesuchten Traktats handle. Dasselbe lautet: *Virtus multo feliciorem constituit quam mundana felicitas, in quantum per eam excellentius, quam per felicitatem mundanam omnia habentur, in quibus consistit mundana felicitas.*

4. Tractatus de ingrato commodo sacerdotum.

Keine Bibliographie weiß mehr als den Titel, soweit sie überhaupt ihn kennen, wie Epp, Quétif-Echard.

Nur der mehrfach genannte Katalog der Erfurter Kartause nennt das INC.: *Ostendite vos sacerdotibus* (fol. 164). Ebenso las ich es in einem von mir gefundenen unbekannten Stück einer Prediger-Bibliographie:

Prag (U.-B.):

MS XI C 1, 4°, saec. XV, fol. 284^{R}—291^{V}.

Commendacio virorum magnorum ordinis s. Dominici predicatorum qui scripserunt multa Ecclesie utilia.

fr. Johannes de thanbaco nacione theutonicus magister in theologia scripsit:

[1] *librum sollempnium questionum de gracia.*

[2] *item tractatum bonum de ingrato commodo sacerdotum.* INC.: *Ostendite vos sacerdotibus.*

[3] *Item librum pulcrum de sensibilibus deliciis paradisi sive regni coelorum.*

Das INC. konnte bis jetzt nur einmal im handschriftlichen INC.-Verzeichnis von Hauréau für MS Bibl. Nat. lat. 15948 fol. 99^{VB}—100^{RA} festgestellt werden. Hauréau spricht den Traktat, der ein *Sermo in dominica XIII. post Pentecosten* ist, dem Kardinal Odo zu.

Er ist ein Glied in einer Sermonensammlung, die ganz einzusehen, mir nicht möglich wurde. Jedenfalls spricht aus dem Abschnitt: *Ostendite* ... nichts für Johannes von Dambach.

Den Traktat zu finden, kann erst gelingen, wenn mehr Licht in die Bibliographie der Dominikaner gebracht wird, in der — wie es scheint — verschiedene Quellenreihen, mehr oder minder unabhängig voneinander, wirksam sind.

Zu erwähnen ist noch, daß Possevinus in *Apparatus sacer* Johannes von Dambach noch zwei Traktate zuschreibt: *De beatitudine* und *De ingratitudine*; den letzteren mit *De ingrato commodo sacerdotum* zu identifizieren, dürfte deshalb nicht gewagt sein, weil Possevinus auch sonst manche Titel abändert.

Schließlich ist nachzutragen, daß Oudinus die Traktate: *De culpa et gracia, De amore virtutum, De beatitudine, De simonia*

claustralium, De ingrato commodo sacerdotum, De proprietate mendicantium für Teile eines einzigen Werkes hält — sehr zu Unrecht.

Auf Grund der gewonnenen Erkenntnisse können wir folgendes, nach chronologischen Gesichtspunkten entworfenes Bild skizzieren. Tractatus:

1.	[De amore virtutum]	vor etwa 1341
2.	De privilegio exemptorum I.	etwa zwischen 1343 u. 1350
3.	[De privilegio exemptorum II.]	?
4.	Exhortatio ad Carolum IV.	1348
5.	De sensibilibus deliciis paradisi	1350
6.	De culpa et gratia	1357
7.	[De moderatione quartae I. Fassung]	1360
8.	De simonia I.	1360
9.	De simonia II.	1361
10.	De proprietate mendicantium	1362
11.	De quantitate indulgentiarum	1363
12.	De virtute indulgentiarum	?
13.	Responsiones	nach 1363
14.	De moderatione quartae	1364
15.	De reemptionibus	?
16.	De consolatione theologiae	1366

C.

Untersuchung der Consolatio theologiae.

Einführung.

Die Consolatio theologiae als das weitestverbreitete der Johannes von Dambacherschen Werke soll einer eingehenden inhaltlichen Untersuchung unterzogen werden.

Ein Trostbuch Consolatorium bedeutete im 14. Jahrhundert keine Neuheit mehr. Der Einfluß der Consolatio philosophiae des Boëthius[1] wirkte sich im Mittelalter, abgesehen davon, daß sie ein beliebtes Lehr- und Schulbuch war[2], besonders dadurch aus, daß sie zur Nachahmung anregte; teils wurde sie kommentiert, teils diente sie für neue Consolatorien als Vorlage und Schema. Für die erste Art der Nachahmung haben wir Beispiele im Kommentar des Wilhelm von Conches[3], Niko-

[1] *P. L.* 93, 579 ff.

[2] M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode* I 161.

[3] *Notices et extraits d. MSS 1865 XX.* Jourdain, *Des commentaires inédits de Guillaume de Conches et de Nicolas Triveth ...*

laus Treveth[4], im sogenannten Thomas-Kommentar zur Consolatio philosophiae[5] bis herauf zu Murmellius[6] usw.; für die andere in Henricus Pauper a Septimello, Albertanus de Albertinis usw., um nur zwei jener Consolatorien zu nennen, die in einem eigenen Teil behandelt und mit dem Werke unseres Meisters verglichen werden sollen. Zur letztgenannten Art von Trostbüchern zählt auch die Consolatio theologiae des Johannes von Dambach. Johannes von Dambach will eine Consolatio theologiae schreiben, ein Trostbuch auf theologischer Grundlage. Aus dem Titel schon kann man erschließen, daß der Verfasser sich auf den Standpunkt der Offenbarung stellen wollte.

Unter Consolatio versteht Johannes von Dambach wie seine Meister, die er nachahmte, ein Buch, das die Menschheit in ihren vielgestaltigen Nöten trösten könne; es ist, wie er selbst im Prolog sagt, verfaßt „ad consolationem omnium hominum, praecipue autem illorum, qui pie volunt vivere in Christo et ob hoc . . . persecutionem . . . patiuntur" (Prol.). Zum Vorbild nahm sich Johannes von Dambach, dem Prolog zufolge, die Consolatio philosophiae des Boëthius: „Sicut olim insignis ille Boëthius, dum regis Theodorici favere tyrannidi recusaret, missus in exilio . . . de Consolatione philosophiae librum edidit."

Das treibende Motiv scheint mir aber in erster Linie nicht in dem Bedürfnis zu liegen, andere zu trösten, als vielmehr in dem Drang, sich selber zu beruhigen. Seneca schreibt seine Trostbriefe aus der Verbannung und tröstet Helvia, in Wahrheit redet er sich selber an; Boëthius wendet sich in allgemeinen Erörterungen über Glück, Unglück und Vorsehung an die Welt und rafft in Wirklichkeit Trostgründe für sein eigenes, des Gleichgewichtes bares Herz zusammen. So zeigt sich mir auch Johannes von Dambach als ein Mann, der nun einmal nicht mehr fähig war, dem Wogendrang der inneren Stürme unerschüttert die Brust zu bieten; an eigenem Leid zunächst trug er schwer — „[Tribulationes] ego ipse, qui loquor, nonnullas in persona propria sum expertus". Wenn man den bitteren Ton aus seinen Tröstungen klingen hört, in denen er vom Schicksal spricht, dann scheint dem Leser manches Wort sich aus gepreßtem Herzen zu ringen; man muß auch annehmen, daß in manchen überindividuellen Erörterungen die Erinnerung Johannes' von Dambach an seinen Lebenslauf, nicht nur seine Verbannung durchschimmert; merk-

[4] S. S. 100 und a. a. O. Anm. 63.

[5] *D. A. d. Thomae Aquin. s. O. f. f. pr. op. o.* (Parisiis Vives 1889) Tom. 32. *Commentum super Librum Boëtii de Consolatu philosophico.*

[6] *P. L.* 63, 885 ff.

würdig z. B., daß sich dem Autor gleich im 4. Kapitel des ersten Buches das Bedürfnis aufdrängt, über Krieg, Verfolgung der Kirche, Verbannung zu sprechen. Man ist genötigt, die stark erweiterte Beschreibung des Doktorenfestes und der Promotionsfeierlichkeit, die über Gebühr weitschweifigen Erörterungen über Exkommunikation, Lokalinterdikt und die Unannehmlichkeiten, die es nach sich zieht, über Unordnungen im klösterlichen Leben und Verfall der Disziplin für persönliche Erfahrungen anzusehen. Sie passen sich ja gut in die elsässische Geschichte jener Zeit, in die Geschichte der Reformbestrebungen im Predigerorden jener Periode ein. Vielleicht darf man sogar der Meinung Raum geben, die reichlich ausgesponnenen Auseinandersetzungen über Gewissensfragen und Gewissensangst seien die Ergebnisse einer lang geübten persönlichen Psychoanalyse schlichtester Art, verdankten ihre Behandlung dem Interesse für die eigene Person. Die von Ängstlichkeit zeugende Aszese Johannes' von Dambach liefert dazu einen recht entsprechenden Hintergrund; ich erinnere nur an die in Gehorsamsfragen so wichtige Epikie und die Armutsfrage, von der Johannes von Dambach lange spricht.

Doch auch fremdes Leid mag ihn ungestüm beeindruckt haben. Freilich reden davon die nüchternen Einleitungssätze nicht ausdrücklich; aber Trostgründe, die der Autor ausschließlich an sich richtete, hätten wohl anders lauten müssen.

Eigenes wie fremdes Ungemach beschworen also in der Seele Johannes' von Dambach Stimmungen der Verzagtheit und des Zweifels herauf, deren er nicht mehr Herr wurde. Deshalb fühlte er sich gedrängt, sie aus sich herauszustellen, sie zu objektivieren, einen gewissen Abstand davon zu gewinnen und dadurch sich zu beruhigen.

Dieses Trostbuch sollte aber nach Johannes' von Dambach Absicht ein theologisches sein, „Consolatio theologiae", nicht „philosophiae" heißen.

Wollte Johannes von Dambach Trostgründe zusammenstellen, dann konnte es für den christlichen Gelehrten und Mönch keinen tragfähigeren Standpunkt geben als die Hl. Schrift. Darum beginnt auch der Prolog mit Röm. 15, 4. Darnach ist es nämlich Zweck der Schrift, uns Menschen zu trösten: „Doctrinam scriptam specialiter ad hoc tendere [apostolus insinuat], ut per consolationem scripturarum spem habeamus, qua . . . a spirituali gaudio . . . minime deficiamus." Johannes von Dambach holte sich also seine Trostgründe letztlich aus der Schrift, fand sie und will

sie, durch eigene Erfahrungen und Reflexion sie zeitgemäß belebend, den Leidenden als Hilfe anbieten. Waren schon — beteuert er in der Praefatio — den Makkabäern die heiligen Bücher ein Trost, um wieviel mehr dann uns! Der Standpunkt des auf die geschriebene Offenbarung bauenden Verfassers ist der erste Grund, die Consolatio eine theologica zu nennen.

Zweitens mochte der Zweck für diese Spezifizierung des Titels maßgebend sein. Abgesehen davon, daß das Buch geschrieben ist „ad honorem omnipotentis Dei, consolatoris optimi, ac gloriam virginis Mariae . . . atque beatissimi Joannis Evangelistae, qui . . . exilio relegatus, divinae visionis . . . meruit crebra consolatione relevari, et omnium sanctorum", will es besonders jene trösten, die ein christlich frommes Leben führen wollen und um Christi willen Verfolgung leiden (Prol. a. a. O. und A I 1).

Der für die Wahl des Titels wichtige dritte Grund wird in A I 1 genannt: Der Verfasser beabsichtigt, in diesem Werk sich Christi Bild vor Augen zu halten und aus ihm abzulesen, was und wie er zu schreiben habe: „Anteposita internis oculis Christi imago reverenda, in qua disceret [mens], quod proferret." Christus solle der wahre Meister kraft seiner „sapientia interna" sein; nicht nur als theoretischer Lehrer solle er gelten, sondern in der Tat die Menschen leiden lehren.

Den Ausschlag gibt der von mir als vierter eingeführte Grund: Johannes von Dambach betrachtet alles irdische Leid und sucht es zu heilen mit Trostgründen, die der Theologie überhaupt, so wie er sie verstand, entnommen sind. Er beschränkt sich also nicht auf die biblischen Zeugnisse, er zieht die mündlich überlieferte Offenbarung, die Väter, die Kirchenlehrer, die Kirchenschriftsteller, Aussprüche und Lebensbeschreibungen frommer Männer, kurz alles heran, was ihm die Theologie im weiteren Sinne zu bieten vermag.

Der Aufbau des Werkes wird also bestimmt von zwei Momenten — dem Einfluß der Consolatio theologiae des Boëthius und dem theologisch zu nennenden Standpunkt des Autors. An Boëthius gerade wandte sich Johannes von Dambach, weil er sich der Ähnlichkeit dessen Geschickes mit dem seinen bewußt geworden war — „Sicut . . . ille Boëthius . . ., sic et ego ab impugnatoribus ejectus, quandam exilii speciem sustinens"[7]. Wohl

[7] C. Th. Gemeiner, *Nachrichten von den in der Regensburgischen Stadtbibliothek befindlichen . . . Büchern* (Regensburg 1785), bemerkt ironisch, Johannes von Dambach habe sich „eingebildet", mit Boëthius ein Schicksal zu haben.

war er ihm längst bekannt gewesen, aber von der äußeren Veranlassung getrieben, nahm er das Trostbuch vielleicht aufs neue zur Hand, und es reifte der Plan, den theologischen Inhalt in Boëthianische Form zu gießen.

Boëthius legt seine Trostgründe der Philosophia in den Mund. Diese erscheint dem Leidenden persönlich als eine Frau mit ehrfurchtgebietendem Antlitz, wohltuendem Ebenmaß der Glieder, kostbar gewandet. Ihr klagt der Kranke und findet Heilung.

Dieser Vorlage entspricht Johannes' von Dambach Aufbau, nur daß er die „Philosophia" durch die Person der „Theologia" ersetzt. „Theologia" scheint Johannes von Dambach besser geeignet Trost zu spenden als „Philosophia"; sie ist befähigt, lieblicheren Trost, „jocundiorem consolationem" zu gewähren als „Philosophia", ist sie doch die Himmelsgeborene, „de coelis oriunda", nur zeitlich bei uns weilend. Ihr Gewand ist wohl kostbar, wie das der soeben beschriebenen „Philosophia"[8], doch mit schwarzen Fäden durchwoben, in zarter Rücksicht auf ihre Aufgabe und wegen der Pflicht, äußeren Prunk mäßigen zu müssen. Dadurch glaubt Johannes von Dambach den Wert der „Theologia", der geistig und inwendig ist, ausgedrückt. „Domina scientiarum omnium et illustrior universis" ist sie.

Die Bedeutung der „Theologia" gebührend zu werten, führt Johannes von Dambach noch eine zweite an den Prolog sich reihende Einleitung, Praefatio genannt, ein: „Domina illustrissima sedium suarum (scil. Dei) assistrix." Das unterscheidet „Theologia" und „Philosophia". Jene kommt aus dem „contubernium divinum", spricht aus eigener Machtvollkommenheit, während diese Gesandte ist. Ihre Tröstungen klügelt sie sich nicht selbst aus, in Gott sind sie geschaut. Bald läßt sie sich demütig zum Erdenwurm nieder, bald hebt sie ihr Haupt bis zum Himmel[9]. In solchen, durchaus dem lib. I pr. 1 der Consolatio philosophiae entlehnten Bildern schildert sie Johannes von Dambach.

Ein anderer Umstand unterscheidet ferner die beiden Genien. Während „Philosophia" allein dem Kranken naht, tritt „Theologia" mit stattlichem Gefolge auf, „Puellae" und „Milites" begleiten sie. Jene bilden den Hofstaat im engeren Sinn. Sie haben die Pflicht, die der „Theologia" vorgelegten Fragen zu prüfen, dieselben zu beantworten und die Kranken zu heilen — der ganze Verkehr mit den Bittstellern obliegt ihnen. Sie dürfen aber ihr Amt nur nach Gutdünken ihrer hohen Herrin ausüben, diese

[8] Boëthius I pr. 1.

[9] „nunc bassam, nunc altam" (Boëthius, a. a. O. 162, 9).

selbst schweigt und spricht allein zu Beginn, sich einführend. Die himmlischen Jungfrauen werden als keusch geschildert, geschmückt mit dem unvergänglichen Kleid der ewigen Wahrheit.

Die „Milites" hingegen sind wiederum den „Puellae" untergeordnet als ihre und der „Theologia" Wehr. Man darf sich aber nach Johannes von Dambach darunter nicht Kriegsknechte vorstellen; die Autores, die Quellen, deren Sentenzen die Jungfrauen zum Belege heranziehen, sind damit gemeint; auf sie „stützen sich" die Jungfrauen, „wie vornehme Damen des Adels zu tun belieben, wenn sie einherschreiten". Den tröstenden Geistern einerseits entsprechen die Kranken andererseits. Hierin macht sich wieder ein Unterschied gegenüber der Consolatio philosophiae bemerkbar. Im Trostbuch des Boëthius entwickelt sich der Dialog lediglich zwischen dem Kranken allein und der „Philosophia". Johannes von Dambach aber stellt den Jungfrauen eine bunt zusammengewürfelte Menge Leidender gegenüber, „quarum [personarum] est in mundo numerus infinitus". Zwischen beiden Parteien entwickelt sich dann das Zwiegespräch, dessen Gegenstand die vielfach abgestufte Not der Welt ist. Die Art des vorgetragenen Leids bestimmt jeweils den Gehalt der Erörterung, die deshalb bald prinzipieller, bald individueller Natur ist.

Die Unterhaltung ist in Form einer feierlichen Versammlung gedacht. Theologia mit Umgebung tritt auf; ruft aus aller Herren Länder die Trauernden mit den Mt 11 entlehnten Worten zusammen. Deren Augen sind von Tränen blind, blicken starr zu Boden. Johannes von Dambach sagt: „Qui quidem tristes, cum adhuc eorum parumper ab ea distantium oculi mersi lacrymis caligarent nec possent dinoscere, quaenam esset domina illa tantae autoritatis tantaeque benignitatis, obstupuere visuque in terram desidentes (!), quidnam ulterius pronuntiatura foret taciti expectare coeperunt" (vgl. hierzu Boëthius I pr. 1)[10].

Die himmlische Trösterin weist nun ihre Sendung nach und stellt den Trauernden die Trösterinnen, die „Puellae" vor. Dann beginnt der Dialog.

Der Rahmen, in den der soeben geschilderte Vorgang und die Zwiesprache sich einordnen, ist so gestaltet: Wie schon bemerkt wurde, leitet ein Prologus das Ganze ein, gefolgt von der Praefatio. Diese steht mit jenem nicht auf einer Stufe; denn die Praefatio gehört schon als einleitender Teil zum Dialog selbst, den sie in Fluß zu setzen hat. Der Prolog enthält Vorbemerkungen, die Praefatio gehört zum Inhalt.

[10] Boëthius, a. a. O.: „Ego cuius acies mersa lacrymis caligarat, ne dinoscere possem, quaenam esset haec mulier tam imperiosae autoritatis, obstupui, visuque in terram defixo, quidnam deinceps esset expectabam."

Die Trostgründe werden im Verlauf von 15 Büchern, „libri". dargestellt. Jedes derselben spricht über eine bestimmte Gattung von Leid. Das Buch zerfällt wieder in „capita", deren jedes eine Art des betreffenden Leides bespricht. Ihre Anzahl bemißt sich nach der Anzahl von Menschen, welche über das zu behandelnde Übel klagen und getröstet werden wollen. Das Kapitel teilt sich endlich in einzelne „Considerationes".

Wir sehen, die Einteilung des Boëthius ist fallen gelassen. Hierfür war eben der praktische Zweck ausschließlich maßgebend. Das Buch sollte ein Volksbuch werden — nicht in dem Sinn, daß es für den Gebrauch des gemeinen Mannes gedacht war; aber der Gebildete, Laie wie Kleriker, sollte es zur Hand nehmen. Johannes von Dambach bestimmte sein Werk zunächst als Lesebuch — „si hii ad quos perveniret, dignum ducerent. posset legi in communi in omni loco ad praesentium et audientium consolationem" (Prol.); als Hilfs- und Nachschlagebuch für Prediger — „ex eo facillime et delectabiliter [posset] praedicari" (Prol.); endlich für die „lectores bibliae"[11] als Hilfsmittel, um die Nutzanwendungen daraus zu schöpfen[12]; denn schwerlich ließe sich „ein Schrifttext ausfindig machen, dessen Stoff nicht seine Parallele im Trostbuch fände". Diesem Zweck entsprechend gibt der Verfasser selbst ein Muster an, wie sich im konkreten Fall die Benutzung der Consolatio theologiae zu gestalten habe. Am Schluß des Vortrags über einen bestimmten Schrifttext habe der Lehrer so zu sprechen: „Ihr habt soeben die Begebenheit, meinethalben eines Unglücksfalls, vom Tod eines Freundes vernommen oder vom eigenen Tod, von Krankheit oder Armut gehört; vernehmt nun abschließend zwei, oder je nachdem drei, vier Jungfrauen, die für solche Leiden solche Trostgründe anführen — 1^0 — 2^0 usw." Die Einteilung nach Buch, Kapitel und Consideratio sollte das Buch übersichtlicher und leichter benutzbar machen. Dieses Ziel wurde sicher auch erreicht. Ihm zuliebe opferte der Autor sogar die vom Inhalt geforderte Gliederung und zerriß einheitliche Stoffe — „Materiae [quae] aut in nullo aut in modico distinguantur, loquendo de reali distinctione" — willkürlich und verteilte sie auf verschiedene Abschnitte, gestattete sich auch nach freiem Ermessen Wiederholungen. Manche Themen wurden lediglich deshalb zerlegt, damit der einzelne Teil nicht zu lang würde.

Leichte Benutzbarkeit seines Handbuches für Leidende zu

[11] Vielleicht dachte Johannes von Dambach an eine Institution, wie die durch Innozenz II. v. J. 1353 getroffene. Vgl. Du Cange, *Gloss. m. et i. l.* Ed. Favre V 53.

[12] Vgl. die Ausführungen des Erfurter Katalogs.

erzielen, gibt der Verfasser im Prolog eine genau ausgearbeitete Unterweisung für die handschriftliche Vervielfältigung.

Die „quotatio" d. h. Buch- und Kapitelziffer samt knapper Angabe des zu behandelnden Stoffes soll den betreffenden Abschnitten vorausgeschickt und rot geschrieben, obendrein aber Buch- und Kapitelzahl an den oberen Blattrand gesetzt werden.

Buch, Kapitel und Consideratio haben mit einem Ordnungswort bzw. Ordnungsadverb zu beginnen in der Weise, daß die Ordnungsadverbien der Kapitel mit kleineren Lettern, „cum litteris capitalibus minoribus" geschrieben werden, während die Considerationen mit dem Titel „Puella" in roten Lettern einzuleiten sind. Demgemäß lauten: Der Anfang eines Buches: „Incipit... liber continens consolationum remedia contra illa turbativa, quae opponuntur..."; der Anfang eines Kapitels „Capitulum continens consolationes super..." Dann wird in einigen Zeilen geschildert, daß an soundsovielter Stelle soundsoviele Trauernde, nach deren Anzahl die Kapitel variieren, herantreten, worauf der erste so zu klagen anhebt. Dann folgt gedrängte Inhaltsangabe des Themas. Nun wählt Theologia, „domina consolatrix", eine für diesen Fall besonders geeignete „Puella", die nun Rede und Antwort steht. Sie geht womöglich den Fragepunkt von verschiedenen Seiten her an; nach der Schwierigkeit des Problems bemißt sich die Anzahl der Considerationen.

Das Buch schließt mit der sich gleichbleibenden Formel: „Explicit . . . liber de consolatione theologiae."

Dieser buchtechnische Apparat, exakt durchgeführt, gestaltet Johannes' von Dambach Werk zu einem vorzüglichen Nachschlagewerk. Dessen Bedeutung erhöht sich noch dadurch, daß eine andere Funktion dieses Systems sich auf die im Text genannten Autoren erstreckt. Dieselben müssen nach Wunsch des Prologs in roter Tinte an den rechten, bzw. linken Rand geschrieben werden, damit sie leicht nachzuweisen seien. Diese Bemerkung möge einstweilen genügen, da wir wiederholt noch dieser Eigentümlichkeit Erwähnung tun müssen.

Was endlich in der Anlage des Werkes auffällt, ist die ausschließliche Durchführung des Themas in Prosa. Die Form der satura Menippea ist verlassen und hat nüchterner scholastischer Gliederung Raum gegeben. Dem Hauptzweck der Consolatio theologiae, wie der Veranlagung des Autors hätte Poesie wenig entsprochen.

Der Aufgabe einer Einführung in die Consolatio zu genügen, müssen wir auch den Inhalt derselben, wenigstens in den Grundzügen darstellen:

Das erste Buch handelt von prinzipiellen Fragen nach dem Wesen des wahren und falschen Glücks und des Unglücks. Das letzte Kapitel geht aber schon auf eine besondere Art des Unglücks, den Lebensüberdruß, ein.

Spricht das zweite Buch in den ersten Kapiteln vom Wesen des Unglücks im allgemeinen, so faßt das vierte mit dem zwölften einschließlich einige jener Trübsale ins Auge, die von außen an uns in Verfolgung, Krieg, Feindschaft, Verbannung, Martyrium und Tötung usw. herantreten.

Das dritte Buch, inhaltlich an das zweite sich lehnend, handelt von den verschiedenen Arten des Leidens:

a) bei der Tugendübung, cap. 1—5;
b) infolge äußerer Einflüsse, cap. 6—10;
c) cap. 11—13 erörtern den Zweck im Leiden;
d) cap. 15—17 sprechen vom Leiden im Berufe;
e) cap. 18—21 behandeln Leiden infolge von Mängeln in der Lebenshaltung; unvermittelt drängt sich zwischen cap. 13 und 15
f) cap. 14, eine Abhandlung de parturitione.

Das vierte bis siebente Buch bilden eine Einheit und beziehen sich auf das Ansehen den Mitmenschen gegenüber. Das vierte Buch sucht den Kummer zu beseitigen, den Ehrverlust und Mangel an Ruhm mit sich bringen. Die verschiedensten Anlässe werden in diesem Zusammenhang zur Sprache gebracht: Rednergabe, Ruhm als Magister, Ritter usw. Auch die Verachtung, welche Arme, Sonderlinge auf sich nehmen müssen, die Beschämung, welche Beichte, Buße, Bekenntnis, Verleumdung und Tadel nach sich ziehen, werden erwähnt. Mit der Behandlung des Mangels äußerer Mittel, um sich Geltung zu verschaffen, wird das Buch geschlossen.

Das fünfte Buch geht in sieben Kapiteln die Gründe durch, die für Zurückweisung hoher Ämter sprechen.

Im sechsten kommt der Geburtsadel zur Behandlung.

Das siebente vertritt die Auffassung, äußerer Machtmittel zu entbehren, sei besser als sie zu genießen.

Das achte Buch, das die gesellschaftliche Stellung des Menschen, Freundschaft, Verwandtschaft, Ehe zum Gegenstand hat, würde besser neben das sechste passen, im zweiten Teil berührt es sich mit dem vierten Buch.

Die leiblichen Genüsse zählt das neunte auf, dadurch das im zehnten Buch fortgesetzte Thema des achten unterbrechend.

Das elfte Buch stellt Untersuchungen über die Einschränkungen der persönlichen Freiheit durch Gehorsam, Einker-

kerung, kirchliche Strafmittel an und preist deren seelischen Nutzen. Auch die rein geistige Fesselung durch Leidenschaften steht hier zur Diskussion. Vielfach schleichen sich hier schon Wiederholungen ein, die sich bei schärferer Fassung des Formalobjektes hätten überwinden lassen.

Das zwölfte Buch bietet Probleme der Psychoanalyse.

Völlig des Zusammenhanges enträt das dreizehnte Buch, das sich mit den körperlichen Leiden befaßt und mittelalterliche medizinische Kenntnisse zeigt.

Das vierzehnte nimmt, ohne spezifisch neue Gesichtspunkte zu bieten, teil an mehreren anderen Büchern: dessen 5. Kapitel gehört inhaltlich zum 5. Kapitel des dritten Buches, das 6. zum neunten Buch und zum 5. Kapitel des elften Buches, das 8. Kapitel ins zwölfte Buch. Verwandt mit dem Objekt des vierzehnten Buches ist andererseits manches Kapitel des elften Buches.

Das fünfzehnte Buch sucht den seelischen Frieden und die Unerschütterlichkeit der Gesinnung zu gewährleisten.

Was den in den fünfzehn Büchern gebotenen Stoff anlangt, so will das Werk die Differenzierung der Leidensmöglichkeiten so weit wie möglich treiben. Es tröstet über Zurücksetzung bei der Papstwahl, wendet sich an Könige und Kaiser und redet mit dem Bettler; es kennt die kleinsten Verhältnisse des Alltags, redet von unbequemer Einrichtung der Schlafstätten, behandelt Speise und Trank und unterhält sich wieder begeistert über Studienfragen. Es spürt die unbedeutendsten Krankheitserscheinungen des Körpers auf und verfolgt psychische Abnormalitäten; von sexueller Verirrung bis zum mystischen Taubenflug durchläuft es alle Skalen der seelischen Verfassung, der Majoratsherr muß Rede und Antwort stehen, nicht weniger als der Prälat; der, welcher sich vor Blitzschlag fürchtet, wird ebensowenig verachtet wie einer, der spekulative Schwierigkeiten über Prädestinationsfragen nicht lösen kann — und wie noch alle Nöten heißen mögen. Darin liegt auch wohl die Stärke des Werkes, daß es Arzneikästchen für alle ist; seine Beliebtheit beim Volke und die selten weite Verbreitung rühren eben daher.

Auf durchsichtige, klare Disponierung kam es Johannes von Dambach nicht an — wenn nur jeder seinen Leidensfall verzeichnet und das entsprechende Heilmittel angeboten fand. Auffällig ist diese Tatsache immerhin, wenn man die Consolatio theologiae neben ihr Vorbild, die Consolatio philosophiae stellt.

Hier im Trostbuch des Boëthius ein von Anfang an planmäßig angelegtes Werk, das auf der Trost- und Haltlosigkeit eines

materialistisch eingestellten Menschen basiert, mit kluger Diagnose anhebt, erst falsche von wahren, geringwertige von besseren und besten Heilmitteln unterscheidet, um schließlich die Philosophie als die einzige Hilfe zu erkennen. Nachdem der Standpunkt gewonnen ist, schreitet das Werk im zweiten Buch zur quaestio facti vor — das irdische Glück ist nicht wahres Glück —, um im dritten Buch die quaestio juris zu stellen — das irdische Glück kann überhaupt nicht wahres Glück sein. Philosophia sagt selbst, daß ihre Tröstungen eine inhaltliche Steigerung bedeuten. Haben das zweite und dritte Buch die Negation des irdischen Glücks im allgemeinen erschöpft, so geht das Ende des dritten Buches zur Affirmation über und löst die Frage nach dem wahren Glück. Das vierte und fünfte Buch korrigieren gemäß dem gegenüber dem Ausgangspunkt wesentlich veränderten Standpunkt den Begriff des Glücks und Schicksals und werden den Tatsachen gerecht. Zu Beginn — ein falscher; zum Schluß — der wahre Glücksbegriff: Die Aufgabe der Consolatio ist gelöst.

Demgegenüber muß Johannes' von Dambach Werk fast klein erscheinen — wir haben hier kein gedanklich aufsteigendes Werk vor uns, das Spannung (I pr. 1), Lösung (III pr. 9) und Ausklang (V) als die drei Angelpunkte aufweist. Johannes von Dambach charakterisiert ja seine fünfzehn Bücher (vgl. dazu I pr. 6 Schluß) also: „Nihil prohibet, quin aliquorum librorum et capitulorum eorundem materiae possent etiam in aliis libris et capitulis collocari." Damit sagt Johannes von Dambach selbst, seine fünfzehn Bücher stellten nicht eine Kette von einander ausschließenden, aber gegenseitig notwendigen Gliedern eines einheitlichen Ganzen, einen planmäßig voranschreitenden seelischen Läuterungsprozeß dar. Immerhin hat der Autor die Bücher nicht von ungefähr aneinandergereiht; denn zu Beginn der Niederschrift standen, wie Johannes von Dambach im Prolog selbst sagt, die Titel der Bücher bereits fest; freilich könne er einstweilen nicht mehr angeben als den ganz allgemein gefaßten Inhalt, so daß die Angabe der Unterabteilungen, „subdivisiones librorum in distincta capitula", erst ans Ende des Werkes gesetzt werden könne. Die Fassung der Kapitel und die Festsetzung nach Zahl und Reihenfolge müsse er der guten Stunde überlassen: „Ante completionem libri eorundem mihi capitulorum numerus est incertus". Johannes von Dambach hat also kein sonderliches Gewicht darauf gelegt, ein systematisch durchdachtes, bis ins einzelne nach einem einheitlichen Plan durchgearbeitetes Werk zu verfassen, hat sich vielmehr auch der jeweiligen Stimmung überlassen.

Johannes von Dambach und seine Gewährsmänner.

Ein charakteristisches Moment oder besser das charakteristische Moment des Trostbuches wurde bisher nur gestreift, bedarf aber eingehender Erklärung: Johannes' von Dambach Verhältnis zu den Autoren. Wie wir wissen, sind die „Puellae" von „Milites" begleitet d. h. die Ausführungen der Considerationes werden mit Aussprüchen berühmter Männer belegt. Eigentümlich ist zunächst die Art der Benutzung der Autoren, wie sie Johannes von Dambach liebt. Den Zitaten ist in der Consolatio theologiae weiter Spielraum gelassen. Manche Considerationen stellen schlechterdings ein Mosaik von Aussprüchen dar, deren Inhalt in engerer oder loserer Beziehung zum Thema steht. Oft wird dieses in einem kurzen Satz angekündigt, der Kranke klagt, der Genius entgegnet, die Klage sei unbegründet, wenigstens übertrieben, und beruft sich auf die Autoren, die mit der Formel: „Si vis scire, audi" oder „Nonne scis, quid dicat..." oder „Audi super hoc sententiam" eingeführt werden. Manchmal ist aber der Trauernde von der Wahrheit der Trostgründe nicht rasch zu überzeugen, da holt „Puella" neue Autoren heran mit den folgenden oder ähnlichen Worten: „Vis scire quod sit ita? Procedat in medium ille... et declaret..." oder „Vis scire, quod prima, secunda... harum rationum in proposito locum habeat, audi..." oder „Vis ulterius scire, audi...", „Audi itidem".

Autorenzitate und Dialog bedingen einander. In den genannten Formeln allein gibt er sich kund, im übrigen sich auf einige schematische Redewendungen beschränkend, wie „O si...", „O carissime", „Frater", „O homo", „O tu", „Tu qui" usw.

Diese eifrige Benutzung von Zitaten verleiht dem Johannes von Dambacherschen Werk einen vorwiegend kompilatorischen Charakter und macht es zu einem unter der Form eines Trostbuches gesammelten und zusammengehaltenen Strauß von flores, einem florilegium; im letzten Drittel des Werkes tritt dieses Charaktermerkmal in den Hintergrund.

Die Namen seiner Gewährsmänner nennt der Verfasser im Prolog noch nicht. Es sind deren zwei Klassen, christliche: Väter, Kirchenlehrer, kirchliche Schriftsteller, und heidnische, aus der Antike übernommene. Erstere in stattlicher Schar eingreifend: Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Gregor d. Gr.; Basilius, Chrysostomus; dann Bernhard, Thomas; Hugo von St. Viktor und mit vereinzelten Zitaten Tertullian, Gregor v. Nazianz, Cyprian, Albert d. Gr., Prosper und manch anderer; sie können insofern keine

Eigentümlichkeit der Consolatio bedeuten, als sie beliebt genug waren; eine Besonderheit beruht lediglich im häufigen Gebrauch.

Ein charakteristisches Merkmal aber bedeutet die ungewöhnlich starke Benutzung antiker Autoren in einem Werk der theologischen Literaturgattung. Antike Autoren in einem mittelalterlichen Werk sind keine Seltenheit, aber „heidnische Meister", wie sie Meister Eckehart nennt, in dieser Fülle wie in der Consolatio theologiae, in einem theologischen Werk — das zeigt, daß die Probleme des Buches zumeist auf natürlich ethischer Basis sich bewegen, wenn anders den Zitaten der Antike einiger inhaltlicher Einfluß eingeräumt wird. Immerhin scheint der Verfasser einen Widerspruch zwischen dem Titel des Werkes und der eben besprochenen Tatsache gefühlt zu haben; denn er sagt: „Quod si philosophorum ac rhetorum nonnullorum autoritates in eo nihilominus sunt insertae, hoc ea intentione factum est, qua doctorem excellentissimum Augustinum quidem dixisse memini: si qua vera dixerunt philosophi, sunt ab eis tamquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda." — Was will das „nihilominus" besagen? Es leitet über vom vorhergehenden Satz des Prologs, wo gesagt wird, das Werk solle eine Nachahmung der Consolatio philosophiae des Boëthius sein, aber einen höheren Standpunkt einnehmen, wie er einer Consolatio theologiae zieme. Johannes von Dambach empfindet es also für unpassend, hierin heidnische Autoren zu Worte kommen zu lassen; war doch Johannes von Dambach aus einer mystischen Schule hervorgegangen. Die Sorge ist also bei einem „homo spiritualis", wie es Johannes von Dambach nach dem von ihm gezeichneten Ideal des „homo spiritualis" sein wollte und als Gottesfreund sicher auch war, wohl erklärlich. Die Benutzung der Antike bedeutet insofern ein individuell-psychologisches Problem. Die Bemerkung des Prologs deutet aber vielleicht auch darauf hin, daß Johannes von Dambach plante, der Antike fleißig Gehör zu schenken und ihr inhaltlichen Einfluß zuzugestehen. In diesem Fall haben wir es mit einem Problem zu tun, das den Gedankengehalt der Consolatio betrifft. Dieser Sinn scheint mit der obigen Bemerkung vom Autor intendiert zu sein. Sonst hätte es derselben nicht bedurft, da alle Welt an antike Zitate gewöhnt war.

Inwieweit nun die Antike die Consolatio theologiae beeinflußt, soll Gegenstand des den Inhalt der Consolatio untersuchenden Teils der vorliegenden Arbeit sein. Wie sich im Verlauf der Untersuchung zeigen wird, läuft dieselbe darauf hinaus, darzustellen, in welchem Verhältnis zumal Boëthius, Seneca und Cicero und auch Aristoteles zur Consolatio stehen. Auch

Valerius Maximus, Cato werden in die inhaltliche Untersuchung einbezogen werden, während mehrere andere, an sich bedeutende Autoren für Johannes von Dambach die Bedeutung bloßen Ornamentes haben, also aus inhaltlichen Gründen vernachlässigt werden können.

Die Beziehung der Consolatio theologiae zur Antike ist ein der Untersuchung wertes Problem, ja, die geistesgeschichtliche Bedeutung des Dominikaners betrachtet, vielleicht das wichtigste. Denn die Normen, welche die Consolatio für die praktische Aszese aufstellt, wurden richtunggebend für einen großen Teil der aszetisch interessierten Welt in und außerhalb Deutschlands im 14. und 15. Jahrhundert. Eben diese Normen aber sind ihren Grundlinien nach von Johannes von Dambach selbst als geistiges Gut der von ihm zitierten Autoren der Antike bezeichnet. Also zeigt sich wenigstens ein Teil der spätmittelalterlichen Aszese, jener nämlich, der aus diesem aszetischen Sammelbecken, der Consolatio theologiae des Johannes von Dambach schöpfte, indirekt von antik-ethischen Grundsätzen beeinflußt.

Unter den antiken Autoren, die Johannes von Dambach kennt, müssen, wie erwähnt, führende Geister von den nur vereinzelt genannten Männern geschieden werden.

Platon, Diogenes, Porphyrius, Sallustius, Lactantius, Macrobius, Theophilus, Varro, Sidonius sind nur vereinzelt erwähnt, ihre Aussprüche haben keinen Einfluß auf den Gedankengang Johannes' von Dambach. Wahrscheinlich hat sie der Autor aus zweiter Quelle mit übernommen, wie er es bei einer „Plato"-Stelle, die aus Boëthius III pros. 9 stammt, und bei Euripides tat; dessen Zitat hat Johannes von Dambach so wörtlich aus der Consolatio philosophiae herübergeholt, daß er sogar den dort gut passenden, bei Johannes von Dambach unmotivierten Ausdruck: „Euripides meus" (F I 3 : Boëthius III pr. 7) gebraucht. Von Hippokrates, Proklus, Ptolemaeus, Pythagoras, Ovid, Vegetius, Galenus und Aulus Gellius (Agellius) nennt Johannes von Dambach dann und wann ein geflügeltes Wort. Architas ist aus Cicero übernommen (Ca. Ma. 12). Wiederholt zitiert Johannes von Dambach Philo und nennt ihn „Judaeus ille doctissimus". Prüft man die Zitate genauer, so findet man, daß sämtliche (A I 11, 9; C VI 3; XI 7; XIX 3; D IX 4; XI 1; G IV 1; N VIII 2; XIV 1, 3; XV 3; O I 3) dem Kerne nach aus dem biblischen

Weisheitsbuch stammen, meist aber einen Zusatz nach Art eines Kommentars aufweisen. Nun gibt es aber keinen Kommentar Philos zum Weisheitsbuch. Wir müssen vielmehr das Rätsel so erklären: Johannes von Dambach ist ein bisher unbekannter Vertreter der Ansicht, das biblische Weisheitsbuch stamme von Philo, der Kommentar aber ist eine vom Autor selbst eingeflochtene Exegese des biblischen Wortlauts. Diese Erklärung findet in der Tatsache ihre Bestätigung, daß Johannes von Dambach keines seiner Philo-Zitate mit der gewöhnlichen Formel: „Haec ille" beschließt, sondern sie von selbst in den übrigen Text übergehen läßt. Die Ansicht Johannes' von Dambach über den Urheber des Weisheitsbuches ist bemerkenswert. Vielleicht hat er sie aus der viel benutzten Postilla des Nicolaus von Lyra übernommen, welcher derselben Ansicht war [13].

Als Hauptzeugen der Consolatio theologiae kommen aber in Frage: Seneca, Cicero, Boëthius, Aristoteles, Theophrastos und Valerius Maximus.

Ehe nun in eine bis zum einzelnen Beleg fortschreitende Darstellung des Verhältnisses der Consolatio zu den genannten Autoren eingetreten werden kann, muß die Frage klargelegt werden: Welchen Begriff verband Johannes von Dambach mit den zuletzt angeführten Namen? Diese Fragestellung ist nicht müßig, aus zweifachem Grunde.

Einmal legte das Mittelalter zumeist überhaupt nicht großes Gewicht auf literarkritische Fragen und gruppiert gerne um den Namen eines überragenden Geistes Literatur, die ihm zwar nicht fremd gegenüberstand, dennoch nicht von ihm stammte; oder es übertrug den Titel irgendeines beliebten Werkes auf andere derselben Literaturgattung usf. Auf diese Weise verwirrte sich die klare Kenntnis der Autoren und der Echtheit ihrer literarischen Erzeugnisse.

Im besonderen lehrt sodann ein Überblick über die Consolatio theologiae, daß auch Johannes von Dambach der Identifizierung eines Zitats keine sonderliche Bedeutung zubilligt. Nur ganz selten bringt er eine genauere Angabe der Herkunft derselben. Eine Ausnahme bilden im allgemeinen nur die Zitate

[13] Nicolaus v. Lyra schreibt in der Einleitung zum Weisheitsbuch: „Cum iste liber habeat elegantissimum stilum et inscrutabilem profunditatem sententiarum, patet ipsum potius Graece quam Hebraïce fuisse traditum. Philo enim licet fuerit natione Judaeus, Graecae tamen linguae fuit valde peritus." Nicolaus von Lyra beruft sich auf Hieronymus, der so lehre (Hain 10 369, III). Vgl. P. Heinisch, *Exegetisches Handbuch zum Alten Testament* (Münster 1912) XXIX 76 a.

aus Boëthius, die meist mit der Note: „Boëthiana consolatrix" eingeführt werden. Unser Autor sieht einen genaueren Nachweis der Stellen fürs erste als stilwidrig an. Darum sagt er im Prolog: „Ne . . . per locorum seu librorum, ex quibus autorum talium dicta sunt accepta, assignationes continuori sermoni impedimentum praestetur, iudicavi, assignationes huius fore quando fient, non ipsi sermoni interserendas, sed extra in margine potius annotandas"; aber auch dieser Plan wird eingeschränkt; denn etwas später fügt Johannes von Dambach bei: Selbst wenn die Notierung am Rande geschehe, so werde sie „quam pluries sine librorum seu locorum assignatione" sein d. h. der im Text stehende Name werde am Rand einfach wiederholt. Johannes von Dambach lehnt es ab, daß man diese Gepflogenheit als seine persönliche Eigentümlichkeit ansehe; die Glosse des heiligen Thomas v. A. habe das gleiche Verfahren.

Zweitens ist Johannes von Dambach der Meinung, die Namen der angeführten Autoren hätten unter Gelehrten einen so reinen Klang und seien so sehr über jedes Lob erhaben, daß man nicht kleinlich nachprüfen dürfe, ob ein Autor dies oder das gesagt habe und in welchem seiner Werke. Daher hält Johannes von Dambach einen Zitatennachweis für unnütze, verschwendete Mühe, „si loca singularum autoritatum . . . semper quaesivissem, hoc utique fuisset labor magis dispendiosus quam omnino necessarius".

Für uns folgt daraus: Auch wenn wir das Originalwerk zugrunde legen könnten, oder eine der auf es zurückgehenden HSS benutzten, dürften wir immer nur unvollkommenen Aufschluß erwarten; es ist ja außerdem auch gar nicht ausgeschlossen, daß in der Consolatio theologiae Irrtümer in der Zuweisung einzelner Zitate vorliegen oder Anschauungen vertreten werden, denen wir heute ablehnend gegenüberstehen.

Das methodisch Nächstliegende ist nun, auf die vom Prolog angekündigten Randbemerkungen zurückzugreifen, sie als Anhaltspunkte für weiteren Nachweis der Texte zu benutzen.

Soweit meine Kenntnis der HSS reicht, enthalten nur vier diese Noten: MS Bas. B V 34, CLM 6499, MS Bodl. Misc. 298; von letzterem kenne ich nur wenig Proben. MS chart. LXXXI (Würzburg). Diese HS kommt kaum in Betracht (vgl. S. 9).

Es fragt sich nun: Sind diese Notizen von Johannes von Dambach selbst angefertigt oder stellen sie das Werk eines späteren Schreibers dar? Wir betrachten diese schon einmal gestellte Frage hier vom Standpunkt des Inhalts aus und vergleichen miteinander CLM 6499 und B V 34 hinsichtlich der Noten und zwar nicht nur hinsichtlich der

aus der Antike stammenden Zitate, sondern aller ausnahmslos. Klar zeigt sich, daß beide Arten von Randglossen nur in unwesentlichen Momenten sich unterscheiden. In den Fällen, wo es sich um ziffernmäßigen Nachweis handelt, stimmen sie meist überein. Nie ist eine Diskrepanz in der Angabe des Werkes vorhanden. B V 34 ist in den Noten etwas kürzer gefaßt, insofern dort manche jener Namen fehlen, die CLM an den Rand setzt, indem er sie einfach aus dem Text übernimmt. Auch dann, wenn CLM am Rand eine „nota" verzeichnet, unterläßt es B V 34. Nicht näher habe ich die Schriftzitate geprüft, ausgenommen die zu Philo gehörigen, die sämtlich mit „Sapientia" belegt sind. Ferner weiß CLM keine Stelle mehr als B V 34 nachzuweisen.

Zweifellos gehen also die Noten aus CLM 6499 auf die Baseler zurück. Die Baseler HS B V 34 aber trägt sehr viele Beweismerkmale an sich, daß sie im Kreise Johannes' von Dambach selbst entstand, so daß wir unter besonderer Berücksichtigung des sich auf MS Bas. B V 34, fol. 1^{RB}, Randnote, stützenden Beweises mit großer Wahrscheinlichkeit die Randnoten inhaltlich als Johannes von Dambachersche bzw. von Johannes von Dambach unmittelbar inspirierte ansprechen dürfen. Daher können wir guten Gewissens uns auf sie als den Ausdruck der Meinung Johannes' von Dambach, wenigstens seiner Zeit, berufen. Selbst wenn nämlich alle obigen Beweise irregingen, wir müßten daran festhalten, daß Johannes von Dambach schwerlich eine andere Ansicht über literargeschichtliche Fragen gehabt hätte als seine zeitliche Umwelt.

Eine methodische Bemerkung ist einzuschalten. Wenn hier die literarkritische Frage aufgeworfen wird, welchen Begriff jene Zeit mit dem Namen der von ihr zitierten antiken Autoren verband, so ist sie prinzipiell gestellt, betrifft aber vorwiegend nur Seneca. Um seinetwillen mußte sie zunächst aufgerollt werden, da der Nachweis der ihm zugeschriebenen Zitate die meisten Schwierigkeiten bereitet. Bei den anderen Schriftstellern, Cicero und Aristoteles etwa ausgenommen, liegen die Verhältnisse um vieles einfacher, so daß man, auch ohne die Noten zu berücksichtigen, die Zitate mit einiger Sorgfalt bestimmen kann. Anders bei Seneca; hier sind die Noten zunächst alleiniger Wegweiser.

Seneca gilt vor allem die Untersuchung.

Die Noten bezeichnen als Senecas Werke folgende Titel:

1. Epistulae ad Lucillum
2. Sen. in proverbiis
3. Sen. in beneficiis
4. Sen. in libro de moribus
5. Sen. de sermonibus oratorum

6. Sen. in sentenciis oracii
7. liber de naturalibus quaestionibus
8. Sen. de remediis fortuitorum
9. einmal erwähnt CLM de Zenone philosopho.

Zu manchen Zitaten aus Seneca setzt der Schreiber das nichtssagende „nota" an den Rand, zum Zeichen, daß er die Stelle nicht belegen konnte.

Vergleicht man die Tabelle der heute als echt erklärten Werke Senecas mit der eben genannten, dann fehlen in der genannten Aufzählung: dialogorum libri XII, de Clementia libri duo und zwei nicht in Betracht kommende Titel, die Epigramme und der Ludus, abgesehen von den Dramen. Demgegenüber werden Nr. 2, 4, 5, 6 und 8 bei Haase[14] nicht genannt, bzw. als apokryph bezeichnet. Daraus ersieht man, daß die Seneca-Tradition Wandlungen erfahren haben müsse. Dasselbe lehrt uns auch ein Vergleich beider Tabellen mit zwei weiteren wichtigen Verzeichnissen der Senecaischen Werke, dem im Manipulus florum[15] enthaltenen und dem der Biblionomia des Richard von Fournival entnommenen.

Manipulus florum war eines der beliebtesten Florilegien des 14. Jahrhunderts. Der Verfasser, Thomas de Hibernia, nennt im Proverbium die benutzten Autoren; aus deren Reihe kommen für uns in Betracht: Valerius Maximus, Vegetius, Aulus Gellius (Agellius), Sidonius, Tullius, Boëthius, Seneca. Die Liste schließt mit den Worten: „Istorum autem autorum libros quantum ad principia et fines et nomina et parcialium librorum numerum in fine huius operis signavi ut facilius possent cognosci et securius alligari." Am Schlusse (in CLM 16463, fol. 323^{V}—334^{R}) folgt diese Tafel, deren Echtheit nicht mehr anzuzweifeln ist[16]. Sie zählt folgende Titel auf[17]:

1. Epistulae eius (scil. Senecae) ad Paulum Ap. cap. 14
2. Epistulae eius ad Lucillum et e converso 88
3. de beneficiis libri 7
   Princ.: Ita fac mi Lucili
   Fi.: ubique horrenda
4. de clemencia ad Neronem „ 2
5. de copia verborum

[14] *L. A. Senecae opera* I—III (Lipsiae 1895).

[15] CLM 16463, 2^{0}, geschr. 1415.

[16] In manchen Drucken, z. B. Paris, G. Thibout, 1555, nicht enthalten. Über die Echtheit siehe J. De Ghellinck, *A propos d'un catalogue des œuvres de Hugues de Saint-Victor,* in: *Revue néo-scolast.* XXI 86—88.

[17] Nur bei strittigen Titeln wurden INC. und EXPL. von mir angegeben, während Richard von Fournival *Princ.* und *Fin.* jedesmal nennt.

6. Rhetorica eiusdem libri 10
   Princ.: Exigitis rem magis
   Fi.: proditor male
7. Ludus Senecae
8. De sermonibus diversorum oratorum
   Princ.: deliberat Cicero
   Fi.: nolite a me exigere
9. de consideracione filii sui ad Marciam
   Princ.: nisi te Marcia
   Fi.: qui ista jam non novit
10. de beata vita
11. de tranquillitate animi
12. de brevitate vitae
13. de consolacione filii ad helbiam matrem suam
14. de moribus
15. de remediis fortuitorum
16. de paupertate
17. ad Lucillum, cum mundus providencia regatur
18. ad Serenum, quomodo in sapientem nec iniuria nec contumelia cadit
19. ad Novatum de ira
20. de naturalibus quaestionibus.

Den uns heute als echt geltenden Werken entsprechend stellt Nr. 17 Dial. I; 18 Dial. II; 19 Dial. III—V; 9 Dial. VI; 10 Dial. VIII; 11 Dial. IX; 12 Dial. X dar.

Im Vergleich zur Tafel, die Haase aufstellt, ist vor allem Nr. 6 und Nr. 8 hervorzuheben.

Die Biblionomia[18] kennt folgende Werke Senecas:
Nr. 81—82 nennen die Briefe und kennen einen
liber epistolarum primarum 84
liber „ secundarum 13
83 ejusdem epistolae ad Paulum et Pauli eiusdem
Item „ Senecae ad eundem Paulum liber de verborum copia sive de quattuor virtutibus
„ liber proverbiorum sub duplici alphabeto
„ „ de beneficiis...
„ „ de clemencia...
„ „ de moribus
„ „ de paupertate et liber de remediis fortuitorum
93 nennt die naturales quaestiones

[18] Vgl. Aleksander Birkenmaier, *Biblioteka ryszarda de Fournival poëty i uczonego, francuskiego z poczatku XIII-go wieku i jej późniejsze losy w krakowie* 1922.

33 Lucii Annaei Senecae Cordubensis liber rhetoricorum vel de causis, ad Nonatum Melam et Senecam filios et eiusdem de sentenciis diversorum oratorum.

In der Biblionomia und im Manipulus florum haben wir die vollständigen Verzeichnisse dessen, was nach mittelalterlicher Ansicht Seneca zuzuschreiben ist. Weitere heranzuziehen aus alten Bibliothekskatalogen[19] würde schwerlich neue Resultate fördern.

Gehen wir nun auf eine Kritik dieser Verzeichnisse ein unter ständiger Berücksichtigung der genannten Schriften als Quellen der Consolatio theologiae. Die bei Haase genannten echten Schriften Senecas bleiben außer acht, ich beziehe mich nur auf die apokryphen. Diese sind nach:

Manipulus florum	CLM 6499
de copia verborum	de quattuor virtutibus cardinalibus
rhetorica	
de sermonibus diversorum oratorum	de sermonibus oratorum
de moribus	de moribus
de remediis fortuitorum	de remediis fortuitorum
de paupertate	liber declamacionum
epistolae ad Paulum	proverbia
	sentenciae oracii.

Biblionomia bietet nichts Neues; nur den „liber proverbiorum sub duplici alphabeto".

Der Briefwechsel mit Paulus kommt als Fundgrube für Johannes von Dambach nicht in Betracht.

Der Liber de copia verborum ist identisch mit: De quatuor virtutibus cardinalibus, wie Richard von Fournival richtig bemerkt; er kann insofern Seneca im weiteren Sinn zugeschrieben werden, als er ein Exzerpt aus Seneca-Schriften darstellt; überliefert ist er auch unter dem Namen der Formula honestae vitae als ethischer Katechismus auf natürlicher Grundlage[20]. Max Manitius[21] hält die Formula honestae vitae für ein Exzerpt aus dem verlorenen Liber de officiis. Jedenfalls hieß er schon im 9. Jahrhundert Liber Senecae . . .[22]; daher ist es nicht verwunderlich, daß auch der Verfasser der Noten diese Schrift Seneca zuteilt.

Übrigens bestehen zwischen der Schrift: Formula honestae vitae und De copia verborum einige Unterschiede, da diese Schrift

[19] Bei Gottlieb (337 f.) sind einzelne aufgezählt, ohne Neues zu bieten.

[20] Vgl. Haase, a. a. O. die Einführung zur Formula honestae vitae.

[21] *Geschichte der Literatur des Mittelalters* (*Handbuch f. kl. A.-W.* IX 2, 1. Tl., München 1911) 111.

[22] Erst E. Bickel (*Rhein. Mus.* LX 505/559) hat diese mit Senecas Namen prunkende Ethik endgültig von dessen Namen losgeschält.

zu den Bestandteilen der Formula hinzu noch einiges echte Seneca-Gut mehr enthält.

Seneca wird ferner die Abhandlung: De paupertate zugeschrieben; sie stellt Seneca-Exzerpte dar und läßt sich restlos auf die Episteln zurückführen. Dieser Titel ist CLM 6499 unbekannt.

Die Echtheitsfrage gestaltet sich schwieriger hinsichtlich des Liber de moribus, den alle Kataloge nennen. Ich verweise hierfür auf Eduard Wölfflin[23], der die Bestandteile herauszuschälen sich bemüht. Die Verwandtschaft mit Seneca ist jedenfalls gering, mehr dem ideellen Gehalt nach. Die Ausgabe bei Haase zählt 145 Verse, zwei mehr als die Wölfflins. Wie dieser mitteilt, ging der Liber de moribus auch unter dem Namen der Proverbia[24]. Für unsere Frage ist wichtig, daß die Randglossen zur Consolatio theologiae unter Proverbia niemals den Liber de moribus verstehen, sondern den Liber de moribus stets eindeutig als Liber de moribus bezeichnen. Den Titel: Liber Senecae de institutione morum kennen die Glossen nicht. Wie die Zitate lehren, galt auch dem Verfasser der Notizen der Liber de moribus als echtes Seneca-Gut.

Weiterhin bedarf näherer Erklärung der Titel: Proverbia.

Im Mittelalter bestand eine Sammlung von Sinnsprüchen, die bald als Sententiae Senecae philosophi (Cod. Par. lat. 2676) oder Annaei Senecae proverbia (Cod. Rheinaug. 95 IX), bald als Sententiae Senecae (Cod. Par. lat. 6085) oder Proverbia Seneche (Cod. Bern. 704) — sämtliche HSS aus der Zeit zwischen dem 9.—12. Jahrhundert — bezeichnet wurden. In neuerer Zeit schreibt man diese Sentenzensammlung einem Publilius Syrus zu und nennt sie nach ihm. Diese Sentenzen Seneca zuzuweisen, lag nahe. Ein Teil dieser Spruchsammlung war verlorengegangen und wurde ergänzt durch 265 andere Sentenzen, worunter 149 aus dem Liber de moribus stammten, der ja echtes Seneca-Gut enthielt. Dieses Einschiebsel wurde im Gegensatz zum anderen Teil auch für sich als Proverbia Senecae bezeichnet. Wahrscheinlich waren beide Teile, d. h. die alte Sammlung und das Ergänzungsstück, meist vereinigt, entsprechend Wölfflins Ausgabe.

Vielleicht weisen die beiden Stellen aus K IV 4, nämlich Sent. 627 und Prov. 120, beide als Sent. charakterisiert, die beide

[23] *L. A. Senecae Monita et eiusdem morientis extremae voces,* ex Codd. Paris. saec. VII und IX... (Erlangae 1888), Vorwort.

[24] *Publilii Syri sententiae* (Lipsiae 1869). Zum Nachweis benutzte ich ebenso: Otto Friedrich, *Publilii Syri mimi sententiae* (Berlin 1880).

im Text früher nebeneinander gestanden sein dürften, gerade darauf hin.

Die im Geist Senecas gehaltenen Sententiae der Ursammlung überkamen von dem neu eindringenden Bestandteil den Titel. Diese Verwechslung mußte übrigens in diesem Fall um so leichter sich vollziehen, als sie einen Anhaltspunkt in den Controversiae L. A. Senecae Cordubensis[25], des Vaters, hat. Zur Zeit Senecas, des Vaters, wurden die Sentenzen in Schule und Theater vorgetragen. Seneca Pater schrieb sie auf und überlieferte sie dem Sohn; dieser nahm endlich die publilianischen Gedanken in seine Werke auf. Trotz anfänglichen Widerstrebens (Ep. 58, 8) gewann auch er die sententiöse Redeweise lieb und empfahl deren Verbreitung. So sah man das von ihm Empfohlene als sein Geistesgut an.

Was nun die Zitate der Proverbia bzw. Sententiae anlangt, so ist das uns in den Randnoten gebotene Material zu dürftig, als daß sich ein Schluß ziehen ließe, wie die Proverbia und Sententiae in der dem Verfasser der Noten vorliegenden HS verteilt gewesen sein mögen. Folgende Tabelle läßt erkennen, wie sich der Vermerk der Randnoten (2. Spalte) zur Ausgabe Wölfflins (3. Spalte) verhalte.

(A III 4:	Prov.	Controv. V 1)	
A III 5:	Prov.	Sent.	alle 9 Zitate
G III 7:	—	Prov.	
G VII 9:	—	Prov.	
G VII 11:	—	Prov.	
(G VIII 12:	Prov.	Ep.)	
H IV 4 a u. b:	Sent.	Sent.	
H XVII 4:	Sent.	Prov.	
K IV a u. b:	Sent.	a) Prov. b) Sent	
N XXVIII 5:	Prov.	Sent.	
O V 2:	Prov.	Prov.	
O V 3:	—	Prov.	

In den wenigsten Fällen herrscht Übereinstimmung. Die Frage nach den Bestandteilen der Proverbia harrt noch der Lösung.

Gerne werden Zitate aus der Schrift: De remediis fortuitorum benutzt. Sie verteilen sich also:

[25] A. Kießling, *A. Senecae ...* (Lipsiae 1872) I 1.

C IX 3	zit. IX 1	H I 2	zit. XV 2_3
G I 4	„ X 1	„	„ XV 2_7
G I 15	„ X 3	H V 3	„ XVI 6 u. 9
G I 16	„ X 3	H VI 5	„ XIII 1
G III 5	„ XI 3	N VII 4	„ XII 1
„	„ XI 1	N XXVIII 1	„ II 1
G VII 1	„ X 1	N XXIX 2	„ II 3
G VIII 13	„ XI 2	N XXVIII 6	„ IV 1 u. 2.

Wegen mancherlei Zusätzen, die nicht von Seneca stammen, muß die Schrift bei den Seneca-Apokryphen aufgeführt werden.

Ein anderer Teil, der für die Consolatio theologiae in Frage kommt, ist die Rhetorica. Im Gegensatz zum Manipulus florum hat Richard von Fournival erkannt, daß die Rhetorica nicht von Seneca Philosophus, sondern von Seneca Pater stamme. Sie kommt nur für A III 4: „Ludit de suis fortuna muneribus" in Betracht. Die Johannes von Dambacherschen Noten weisen auf Proverbia hin, ein Versuch, der höchstens zu verwandten Stellen führen kann. Aus echtem Seneca-Gut könnte allein Ep. 74, 7 zum Vergleich benutzt werden. Manipulus florum enthält dieses Zitat unter dem Stichwort „Prosperitas", Buchstabe „a m". Die textliche Fassung ist gleich. Als Beleg wird Sen. Lb. V Rhet. suae genannt; das INC. der Tafel aber weist zweifellos auf die Controversiae Senecae hin. Im Titel Rhetorica haben wir eine Verstümmelung eines größeren vor uns: Annaei Senecae oratorum et rhetorum sententiae, divisiones, colores[26]. Deren Teil sind die Controversiae. Die fragliche Stelle stammt aber aus den Excerpta Controversiarum, dem apokryphen Werk eines Epitomators des 4. Jahrhunderts[27]. Im übrigen ist der Irrtum, Seneca Pater und Seneca Philosophus zu identifizieren, im Mittelalter nichts Seltenes[28].

Der Liber declamationum, den die Johannes von Dambacherschen Noten nennen, um N XXIX 2 zu belegen, ist wiederum die Schrift der Controversiae, die auch unter diesem Titel gingen. Vgl. Cod. Par. lat. 7836 saec. XIII. Damit läßt sich N XXIX 2 in Exc. Controv. III 5 wiederfinden.

Vielleicht die am schwierigsten klarzustellenden Titel waren die beiden folgenden: De sermonibus diversorum oratorum bzw. De sermonibus oratorum und In sen-

[26] A. Kießling, *A Senecae* ... (Lipsiae 1872).

[27] Näheres siehe bei Teuffel, *Geschichte der römischen Literatur* II [6] (1910) 269, 7, und Schanz, *Geschichte der römischen Literatur* VIII 1 II 334.

[28] Teuffel, a. a. O. II 269, 8.

tenciis oracii. Sie sind identisch mit dem Werk: De nugis philosophorum[29].

Es handelt sich um drei Zitate:

G III 7: „Divitias putas aurum et argentum . . ." „Pecuniam habueris, necesse est, ut teipsum aut pecuniam vilem habeas."

D XV 2: „Antitanes cuidam dicenti sibi: Maledixit . . ."

K IV 3: „Socrates cuidam loquaci: Audi melius . . ."

K IV 3 trägt in den Noten den Vermerk des dritten der genannten Titel; im Manipulus florum, wo sich das Zitat ebenfalls findet, den Vermerk des zweiten.

Für D XV 2 haben die Noten den Vermerk: In sermonibus oratorum.

Für G III 7 besteht kein Beleg.

G III 7 findet sich in jener Sentenzensammlung: De nugis philosophorum in Cod. Monac. 6292, XLVIII 13; D XV 2 a. a. O. XXXV 2; K IV 3 a. a. O. XXVII 1.

Eine Textverschiedenheit liegt bei K IV 3 insofern vor, als die Consolatio theologiae gegen Manipulus florum, De nugis philosophorum, Gualterus Burlaeus[30], die „Xenocrates" lesen, „Sokrates" liest.

Der Unterschied rührt entweder von einem Hörfehler her oder entstand nach Art des Homoioteleuton, da im Cod. Mon. 6292 bei XXVII 1 der Name „Socrates" kurz darauf folgt.

Ebenso liest die Ausgabe Wölfflins „Antisthenes" statt „Antitanes". Die Johannes von Dambachersche Lesart ist ursprünglich, die Änderung wurde erst durch Wölfflin im Anschluß an CLM 6292 besorgt[31].

Wir müssen noch kurz auf den Unterschied der Betitelung des Werkes in den Johannes von Dambacherschen Noten und der Wölfflinschen Ausgabe hinweisen.

Die Überschrift: De nugis philosophorum ist von Wölfflin irrig gewählt.

Durch Policraticus III 14[32] ließ er sich verleiten, eine bestimmte Gruppe von Sentenzen, die er in Pariser und Münchener HSS entdeckte, bei Johannes Saresberiensis wiederfand, so zu benennen[33]. Ehedem hießen sie einfach Sententiae.

[29] Ed. Wölfflin, *Caec. Balbi De nugis philosophorum* . . . (Bas. 1855).

[30] *Liber de vita et moribus philosophorum* (Tübingen 1886). Ed. Knust: „Xenocrates".

[31] Anm. Wölfflins, a. a. O. zu D XV 2 (CLM 6292, XXXV 2).

[32] *Johannis Saresberiensis Episcopi Carnutensis Policratici sive De nugis Curialium* und *Vestigia philosophorum libri VIII,* Ed. C. J. Webb, Oxonii 1909.

[33] Spätere erkannten den Irrtum (vgl. Webb III 14 A. 98, Pauly-Wissowa III Sp. 1196 f. und Schanz, a. a. O. VIII 1 II § 89 a).

Cod. Vat. lat. 2213: Sententiae diversorum philosophorum collectae.

Cod. Par. lat. 2772: INC. sententiae philosophorum. Qualterus Burlaeus (a. a. O. CXVII) kennt ebenso wie Vincenz v. Beauvais (spec. hist. III 8, 102) [34] die Schrift als: De sententiis diversorum oratorum liber unus. Wie enge sich damit der Titel der Johannes von Dambacherschen Noten und des Manipulus florum berührt, im Gegensatz zu Wölfflins Titel, erhellt von selbst.

Die Autorenfrage ist noch ungelöst [35]. In der Consolatio theologiae haben wir wohl das Zeugnis einer allgemein verbreiteten Ansicht des Mittelalters. Eindeutige Beweismerkmale, die für Senecas Urheberschaft sprechen, sind nicht gegeben, nur die eine oder andere Sentenz kann Seneca zugesprochen werden. Doch scheinen derartige Zuweisungen anonymer Sammlungen an einen bestimmten Autor, hier an Seneca, mit einem gewissen feinen Empfinden für den Inhalt erfolgt zu sein; denn man kann innerhalb der anonymen Sentenzensammlungen gewisse Kreise nach dem Inhalt und der Tendenz ziehen und einen Seneca-Typ aufstellen.

Auch der Umfang, den diese Sammlung ursprünglich aufwies, ist nicht klar zu bestimmen; das hierfür vom Manipulus florum angegebene INC. [36] ist nicht zu erweisen. Immerhin fällt es auf, daß die erste Gruppe von Sentenzen tatsächlich die des Cicero sind: „Definitio Ciceronis."

An letzter Stelle kommen für uns in Betracht die Tragödien Senecas. Johannes von Dambach zitiert sie zweimal: E IV 3 ist Phoe. 655/656 entnommen (Manipulus florum sagt: „in ep. quadam"); N XXIX 3 aus Agamemnon stammend. CLM 6499 verstümmelt den Namen in Agamos, Speculum historiale III 8, 102 belegt richtig.

Hiermit ist der mittelalterliche Katalog Senecaischer Schriften und seine Bedeutung für Johannes von Dambach genügend erörtert. Die Mehrzahl der Zitate läßt sich, abgesehen von denen der echten Seneca-Schriften, aus den genannten, vom Mittelalter für echt angesehenen Schriften belegen. Eine kleine Zahl aber ist auch vom Standpunkt des mittelalterlichen Gelehrten aus zu Unrecht als Seneca-Gut bezeichnet.

G I 10, N XVIII 7, O V 3 stammen aus Cicero und werden dort besprochen.

[34] Venetiis 1591.
[35] CLM 6292 schreibt: *De nugis philosophorum.*
[36] „Deliberat Cicero".

C VI 3 und J I 6 müssen hier noch erledigt werden:

C VI 3: „Si qua per laborem recte feceritis, labor cito recedet; beneficium dum vivitis, non abscedit."

Manipulus florum weist diese Stelle den Epistolae zu; irrigerweise. Sie ist zu belegen aus Gualterus Burlaeus XCVI „Cato". Ebenso schreibt sie Speculum historiale V 107 Cato zu, bietet aber eine im Gegensatz zu Johannes von Dambach, Speculum doctrinale V 75 und Gualterus Burlaeus stehende bessere Lesart: „Si quid per laborem recte feceritis, labor iste recedit a vobis cito, bene factum a vobis dum vivitis non recedit . . ."

J I 6: „Si vis in perpetua voluptate esse, non voluptatibus adiciendum, sed cupiditatibus detrahendum." In der angegebenen Version findet sich das Zitat bei Johannes von Dambach und im Manipulus florum. Gualterus Burlaeus schreibt: „Si te vis divitem facere, non pecuniae adiciendum est, sed cupiditati detrahendum" (a. a. O. LXIV „Epicurus"); ebenso Speculum historiale V 41[37]. In der Lesart des Gualterus Burlaeus berührt sich das Zitat mit Seneca Ep. 21, 7 und mit De rem. fort. XI (Manipulus florum schreibt die Stelle De remediis fortuitorum zu). Zwischen Johannes von Dambach, Manipulus florum und Gualterus Burlaeus dürfte irgendeine Beziehung bestehen; denn sie weisen das verderbte Wort „Pithoclea" statt „Pythocles" auf. Vielleicht hat Johannes von Dambach oder Manipulus florum die Sammlung des Gualterus Burlaeus gekannt und diese Stelle deshalb Seneca zugeschrieben, weil im Kapitel über „Epikur" steht: „Seneca quoque de elegantibus dictis Epicuri infrascripta scripsit . . ."; dann folgen Seneca-Zitate, darunter das fragliche.

Nur mit Hilfe eines anonymen Florilegs, MS 98 (U.-B. München) (geschr. 1467), konnte ich belegen das Seneca-Zitat aus K IV 4, das sich also analysieren läßt:

a) „In hoc incumbe, ut libentius audias quam loquaris" = de mor. 9; auch bei Othlo v. Fr.: Proverbiorum liber.
b) „quod tacitum esse velis nemini dixeris" = MS 98 III 5.
c) „auribus frequentius, quam lingua utere" = b.
d) „quidquid dicturus, antequam aliis, tibi dixeris" (?).
Aus dem Manipulus florum nicht belegbar.

Ich komme endlich zu einer Reihe von Zitaten, die Johannes von Dambach als Seneca-Gut erklärt, die ich aber weder als

[37] Hier nach der Ausgabe Mentelins 1473 Argentorati zitiert. Knust (Gualt. Burlaeus LXIV: „Epicurus") verweist auch auf parallele Stellen im Spec. doctr. V 146 und mor. III, VII 2. Diese Zitate aber sind nur ähnlich.

solches, noch in einer anderen Quelle belegen konnte[38]. Ich zähle sie auf und unterscheide solche, die ich dem Sinn nach und im Wortlaut auf bekannte Stellen zurückführen kann, und solche, die in keiner Beziehung zu bekannten Stellen stehen, aber im Gegensatz zur ersten Gruppe dem Text nach, meist ohne Quellenangabe, im Manipulus florum sich finden:

I.

D V 2 und L III 5 „Qui seipsum vincit, contra omnia fortis est." Die Parallelen lauten:

„Difficillimum opus est, se vincere" (Seneca, Monita 65[a]).

„Fortior est qui cupiditates, quam qui hostes subicit" (Seneca, Monita 65).

„Vincere seipsum, omnium victoriarum prima est et optima" (Gualterus Burlaeus LII). Vgl. endlich Valerius Maximus IV 1, 2 und Prov. (Salomonis) 16, 32.

N XXX 1 „Magna existimes esse, quae relicturus es . . .": damit scheint verwandt zu sein De vitis patrum: Vita s. Antonii (P. L. 73, 135 B).

II.

G I 15 „Omnia illa accedant, non haereant; si auferantur, sine ulla nostri laceratione discedant" (Manipulus florum, Ep. 81).

B I 28 „Nullum ita magnum solatium est, sicut illud, quod extrahitur de adversitate."

M IX 3 „Labor scholasticus otium est, sed otium negotiosum."

E II 1 „Ut in corporibus, sic in imperio gravissimus est morbus, qui a capite diffunditur" (Manipulus florum, quadam Ep.).

H XVI 6 „Jucundum est esse secum, cum quis se dignum, quo fruatur effecit."

Die vorliegende Untersuchung über die Nachweisbarkeit der von Johannes von Dambach gebrauchten Seneca-Zitate hat zu keinem restlosen Ergebnis geführt und scheidet fünf Stellen als vollständig unbelegbar aus. Diese Behauptung kann natürlich nur innerhalb eines durch die Verhältnisse gezogenen Rahmens Geltung haben. Daher besteht noch die Aufgabe, jene HSS und Druckwerke anzugeben, die mit in die Untersuchung, freilich ohne Ergebnis, einbezogen wurden.

An HSS sind außer den genannten anzuführen:

CLM 14054, saec. XV, 192 fol.: *Johannis Galensis Ord. Min. Angli Communiloquium seu Summa collectionum de regimine*

[38] Auch das Archiv des *Thesaurus Linguae Latinae*, sowohl jenes Teils, der die Zitate bis Livius enthält, als jenes, in dem sich die Exzerpte der späteren Schriftsteller (mit Auswahl) befinden, wurde herangezogen.

vitae humanae. Die sieben Teile desselben erfassen in lebhafter Darstellung alle Verhältnisse des Lebens. Quellen: Seneca, Trogus, Pompeius, Valerius Maximus, Tullius, Vergilius, Boëthius (De disciplina scholarium) u. a. Hauptzeuge: Policraticus. Ausführlich sind die Zustände der Schule besprochen. Pars V dist. 1 spricht im gleichen Sinn wie M IX 3, ohne dieses Zitat selbst anzuführen.

CLM 14241, saec. XV, 189 fol. und 14893, saec. XIV/XV, fol. 69—250 Sentenzensammlungen; von CLM 14054 nach meiner Kenntnis wenig verschieden.

CLM 448, saec. XIV/XV, 132 fol.

fol. 80—132 ut videtur e cod. lat. 17210, fol. 56—81, *Summae Tullii Ciceronis et Marcii.*

fol. 95—110 mit unechten untermischte Seneca-Sentenzen, *Summae Senecae* betitelt.

fol. 110 beginnt *alter in summas Senecae* ⟨liber⟩ [39].

fol. 117 beginnen Sentenzen anderer Philosophen.

fol. 117—122 deckt sich im allgemeinen mit CLM 6292, Wölfflins Vorlage.

Es wäre noch zu untersuchen, wie sich die fol. 122^{R}—127^{V} verzeichneten Sentenzen zur vorhergehenden Gruppe verhalten.

CLM 6292 (saec. X/XI) bringt auch in den nicht edierten Teilen keine der fraglichen Stellen.

CLM 18937, fol. 230^{R}—256^{R}: *Othlo, Liber proverbiorum.*

MS Basil. E II 13: *Sermones Senecae vel declamationes eiusdem bene moralizatae a magistro holgott* [Holckott] ...

Bibl. Ampl. Erfurt: MS 12, 2^{0}, saec. XIV.

Milleloquium Senecae (an Wert hinter dem Manipulus florum zurückstehend).

Jeremia de Montagnone. Compendium moralium notabilium.

Druckwerke:

Lumen animae des Fr. Mathias Farinatoris de Wiena.

Sophologium des Jacobus Magni.

Calpurnii Flacci, *Declamationes* [40]; *Diatribe in Senecae philosophi fragmenta* [41]; *Quintiliani Declamationes* [42]; Wilhelm von Conches, *Moralis philosophia de honesto et utili* [43];

[39] Der HSS-Katalog verzeichnet diesen Teil nicht.
[40] Ed. G. Lehnert, Lipsiae 1903.
[41] Ed. E. Bickel, Lipsiae 1905.
[42] Ed. G. Lehnert, Lipsiae 1905.
[43] Früher Hildebert von Le Mans zugeteilt; *P. L.* 171, 1003 ff.

Othlo von St. Emmeran, *Libellus proverbiorum*[44]; die hier enthaltenen Seneca-Zitate werden von Psalmen- und anderen Bibelstellen, Zitaten der Regel des hl. Benedikt und Reminiszenzen aus alten Symbolen erdrückt.

Jos. Klein, *Über eine Handschrift des Nicolaus von Cues nebst ungedruckten Fragmenten Ciceronianischer Reden*[45].

S. Hellmann, *Sedulius Scottus*[46].

Versus Scotti cuiusdam de alphabeto[47].

Maximus Confessor (P. Gr. 91), *Capitula theologica.*

C. Pascal, *Letteratura latina medievale*[48].

J. Werner, *Lateinische Sprichwörter und Sinnsprüche*[49].

Nachdem wir einen großen Teil des Quellenmaterials kennengelernt haben, aus dem Johannes von Dambach seine Seneca-Kenntnisse geschöpft hat, erhebt sich die abschließende Frage: Hat Johannes von Dambach Seneca selbst gekannt oder ist seine Kenntnis eine mittelbare? Diese Frage soll hier rein literarkritisch behandelt werden.

Als vermittelnde Quelle kommt wohl nur in Frage ein christlicher Schriftsteller oder eines der beliebten Florilegien.

Die Väter und andere Schriftsteller nach ihnen benutzen wohl Seneca, zitieren ihn, wie die kritischen Ausgaben dartun. Hieronymus lobt ihn mit schier überschwenglichen Worten, aber so fleißig, so ihn bevorzugend, benutzen sie ihn nicht.

Viel wahrscheinlicher ist die Benutzung einer Exzerptensammlung, wie wir deren manche erwähnten. Eine der beliebtesten und in jener Zeit verbreitetsten ist der wiederholt schon genannte Manipulus florum. Die Beziehung Johannes' von Dambach zu ihm ist notwendig zu erörtern, wenn wir die Frage der Florilegien als sekundärer Quelle der Consolatio theologiae erörtern wollen. Zunächst fragen wir uns: Gibt es überhaupt Zitate, die Johannes von Dambach und Manipulus florum gemeinsam haben? Die Antwort fällt leicht; denn über ein Drittel aller Zitate lassen sich aus dem Manipulus florum nachweisen.

Die andere Frage muß lauten: Wie verhalten sich Manipulus florum und die Johannes von Dambacherschen Noten am Rand der HSS zueinander

---

[44] *P. L.* 90, 1089 ff. und Pez, *Thesaurus Anecdotorum* III 2.

[45] Berlin 1866.

[46] *Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters* I 1906. Ich habe den 1. und 2. Teil der Ausgabe des *Liber de rectoribus christianis* und das *Collectaneum des Sedulius Scottus* (Cod. Cus. C. 14) geprüft.

[47] *Rhein. Mus.* N. F. XX (1865) 537 f. [48] Catania 1909.

[49] *Sammlung mittellateinischer Texte* III (Heidelberg 1912).

hinsichtlich des Autorennachweises der einzelnen Stellen?

Ich habe nicht alle fraglichen Zitate geprüft, doch einen großen Teil und zumal alle jene, deren quellenmäßiger Nachweis nicht ohne weiteres klar liegt. Das Ergebnis lautet:

Die Übersicht weist zwei Arten von Beziehungen auf:

I. übereinstimmende Stellen hinsichtlich des Titels und bei den Briefen hinsichtlich des Titels und der Ziffer;
II. voneinander abweichende Belege, insofern:
    1. Manipulus florum einen Beleg bringt, die Noten schweigen;
    2. Manipulus florum und Johannes von Dambachersche Noten im Beleg voneinander verschieden sind entweder bloß in der Ziffer oder auch im Buchtitel.

Gegen eine Verwandtschaft beider Texte sprechen folgende Momente: Manipulus florum hat mehr exakte Belege, als die Noten sie bieten. Besonders auffallend sind jene Zitate, die wie A II 6 und A III 3; G VII 10 und G VI 3 nebeneinanderstehen in den Noten wie im Manipulus florum, dennoch vom Verfasser der Noten nicht im Sinn des Manipulus florum belegt sind, obschon der Augenschein sagt, Johannes von Dambach habe diese Zitate einfach aus Manipulus florum übernommen. Ferner scheint Manipulus florum überhaupt von anderen Richtlinien in Auswahl der Zitate geleitet gewesen zu sein als Johannes von Dambach; dieser kennt und verwertet im allgemeinen mehr die Briefe, jener bevorzugt die Dialoge. Nie belegen Johannes' von Dambach Noten Titel und Ordnungszahl eines Dialogs richtig, nehmen jedesmal die Ausflucht in ein neutrales „Seneca", während doch Manipulus florum die Dialoge inhaltlich sehr genau kennt und sie in reichem Ausmaße verwendet. Der Verfasser der Noten hat, so kann man mit großer Wahrscheinlichkeit vermuten, die Dialoge aus irgendwelchen anderen Zitaten gekannt.

Singuläre Erscheinungen bedeuten die Seneca-Zitate aus G III 4 und N VII 4: Die Zitate Johannes' von Dambach stimmen mit Manipulus florum inhaltlich vollständig überein, weichen aber textlich stark davon ab[50].

Dagegen lassen sich auch wichtige Momente für eine Verwandtschaft beider erbringen. Die Erörterungen betreffen nun den Text der Consolatio theologiae selbst, nicht nur die Noten.

[50] G III 4: Wortlaut Johannes' von Dambach: „Omnia perdidisti, cum omnibus perire potuisti; gaude quod evaseris, qui se habet, nihil perdit." N VII 4: „Oculos perdidi; quam multis cupiditatibus via inscia est; oculi irritamenta sunt vitiorum, duces scelerum."

1. Rein äußerlich genommen, kann es nicht zufällig sein, daß einige Stellen beider Werke in der gleichen Folge aneinandergereiht sind: A II 6 und A III 3; E II 1, E IV 2, E IV 3, E IV 2; G VII 10 und G VI 3; G I 2^a und G I 2^b, alle Belegstellen der Verderblichkeit des Reichtums überhaupt.

2. Es ist für die Arbeitsweise des Johannes von Dambach wichtig, wahrzunehmen, daß von 114 Seneca-Zitaten 89 den Episteln entnommen sind. Davon sind wiederum 45 aus dem Manipulus florum belegbar. Eine Überprüfung derselben zeigt, wie der Einfluß des Manipulus florum wechselt, hervortritt — verschwindet. An sechs Stellen, die nebeneinander liegen, wird ausschließlich Manipulus florum benutzt:

A II 6; III 2; III 3;
E IV 2; G I 2; G I 2;
H XVI 2, 6, 7; XVII 3; J I 1, 2, 3;
N V 3; XV 3, 4, 4, 4;
N XXVIII 3, 3, 5, 5, 5; XXIX 3;
P I 16, 16, 16; II 1.

Schwerer fallen noch ins Gewicht mehrere Momente, die die Textgestalt selbst betreffen. Diese sind:

1. Der Manipulus florum und Johannes von Dambach weisen einstimmig Seneca Aussprüche zu, die tatsächlich nicht von ihm herrühren, nicht einmal unter den Umfang der vom Mittelalter als echten Seneca-Gutes angesehenen Literatur fallen, wie C VI 3, G I 10, O V I („Omnium..."), N XVIII 7 („Bona valetudo"), M IX 3 („Labor scholasticus"), A III 4.

2. Beide zeigen des öfteren vom Text der Seneca-Schriften abweichende Lesarten, z. B.:

Das Wort „pauper" in G VII 11; „vitae commodatus" statt „commendatus" (N XXVIII 5); „magnum gaudium" (N XV 4); der Text des Zitates in N XV 3; „voluptatibus" statt „pecuniae" in J I 6 wurde bereits erwähnt; „Stilbon" in G III 2 und Manipulus florum, im Gegensatz zum Valerius-Brief, der „Sabbon" liest im Einklang mit Hain 15 235; A I 23 und A I 27 setzen statt „miserum" „te iudico", „te reputo" im Einklang mit dem Manipulus florum. Ep. 8, 3 in A III 3: „oblectamento" statt „oblectante"; ebenso a. a. O. „visitata" statt „viscata" zusammen mit dem Manipulus florum; der Anfang des Zitates Ep. 16, 8 in G I 4 und Manipulus florum „Congregantur in te" verschieden vom eigentlichen Text. Ähnlich Ep. 66, 22 in G I 5 und Manipulus florum. Auffallend ist in G I 16 und Manipulus florum die widersinnige Lesart „pigri regis" statt „Pyrrhi regis".

3. Weiterhin ist beiden gemein, einen den allgemeinen Bedürfnissen angepaßten Text unter Abstrei-

chung individueller Momente zu bieten, d. h. einen Text, der auf eine Überarbeitung als Vorlage, ein Exzerpt z. B., schließen läßt. N V 3 und der Manipulus florum unterdrücken den individuell bestimmten Satz aus Ep. 66, 2: „Aliter certe Claranum nostrum coepi intueri". D VIII 4 merzt zusammen mit Manipulus florum die langatmigen Aufzählungen der Formula honestae vitae VI 2 aus und kürzt auf die Form:

„Prudentia" (Manipulus florum: „prudens") „si terminos excedat, callidos et investigator latentium".

H XVII 3 sieht mit dem Manipulus florum die Aufzählung der „Peripatetici, Academici, Stoici, Cynici" in Ep. 29, 11 als überflüssig an.

4. Bezeichnend für die Textart bei Johannes von Dambach und im Manipulus florum sind die Spuren jener überarbeitenden Hand, die auch nicht nebeneinander liegende Sätze der Quelle zu einem neuen Ganzen zusammenfügte oder, wenn man dies nicht annehmen will, jener Hand, die eine von den heutigen Ausgaben grundverschiedene Sentenzensammlung zusammenstellte.

Typisches Beispiel für Johannes von Dambach und den Manipulus florum ist das Zitat in A III 5:

I. „Miserrima est fortuna, quae inimico caret[1]). Alienum omne, quod optando evenit[2]). Bona nemini hora, si non alicui sit mala[3]). Cito improborum laeta ad perniciem cadunt[4])."

II. „Dies quod donat, timeas: cito raptum venit[5]); fortuna cum blanditur, captatum venit[6]). Fortunam citius reperies, quam retineas[7]). Fortuna vitrea...[8]). Fortuna obesse nulli obtenta est[9]). Levis est, . . . reposcit quod dedit[10]).

III. „Quo se fortuna... inclinat[11]); igitur favor... declinat[12])."

Diese Zitate sind in einer Consideratio vereinigt. Zwischen I und II schiebt Johannes von Dambach nur die Bemerkung ein: „Senecam . . . in eodem verborum contextu sic loquentem."

Eine Analyse auf Grund der schon genannten Ausgaben ergibt:

1) Sent. 315
2) Ep. 28, 9
3) Sent. 149
4) Sent. 101
5) Sent. 137
6) Sent. 167
7) Sent. 168
8) Sent. 189
9) Sent. 183
10) Sent. 295
11) und 12) Sent. falso recepta 144.

Der Manipulus florum beobachtet diese Reihenfolge: 2), 3), 4)—7) inkl., dann Einschiebsel: „Fortuna quem nimium fovet, stultum facit", dann folgte erst 9) in 8) hineingeschoben, wieder

getilgt und an die richtige Stelle hinter 8) gesetzt wie bei Johannes von Dambach, 10), 1), 11); 12) fehlt.

Weitere Beispiele: H IV 4 und Manipulus florum setzen zusammen Sent. 6, 130, 340.

K VIII 13, gebildet aus Ep. 59, 2 f. u. 15.
A I 23, „ „ Dial. I 4, 3 f. und 4, 6.
D VI 2, „ „ De remediis fortuitorum VII 1 Beginn und VII 2 Mittelsatz.
K I 11, „ „ Ep. 23, 3 und 23, 7.
P II 1, „ „ Ep. 13, 5; 13, 10 [5—6]; 13, 11 [11—12].

Der Manipulus florum ist in völliger Übereinstimmung.

5. Eine Eigentümlichkeit ist ferner eine im Verhältnis zum ursprünglichen Text willkürlich vollzogene Kürzung und Veränderung eines Komplexes von Sätzen, die ehedem inhaltlich und formell eine Einheit gebildet hatten.

Beispiele:

Die Auslassung in De remediis X 1 in G VI 3 und Manipulus florum: „Paupertas ...“
„ „ „ Ep. 85, 39 f. in A III 11 und Manipulus florum: „Ille bonus artifex ...“
„ „ „ De remediis VIII 1 f. in B X 3 und Manipulus florum: „Patriam ...“
„ „ „ Ep. 8, 3 in A III 3 und Manipulus florum: „Ad omne ...“
„ „ „ Ep. 39, 5 f. in J I 2 und Manipulus florum: „Quis hostis ...“

6. Ein Moment für eine mögliche Verwandtschaft beider ist noch erwähnenswert: So viele gemeinschaftlich vorhandene Stellen ich prüfte, ich fand solche, deren Text gleich lang ist, deren Text ungleich ist, indem der Johannes von Dambachersche kürzer ist; z. B. A III 4, C V 5 („Errare . . .“), G I 4, G I 15 („Omnia“), G VII 9 („Redige“), G VII 11 („Quis est“), G VIII 2 („Multis“), J I 1, N XV 4, N XIX 6, N XXVIII 3 („Quotidie“), N XXIX 2, O V 1, aber nur eine einzige Stelle, die bei Johannes von Dambach länger ist (N XXIX 3: „Illum lauda“). Diese aber ist den Epistolae entnommen, deren Kenntnis, wie ich glaube, Johannes von Dambach überhaupt nicht aus sekundärer Quelle, zumal nicht aus dem Manipulus florum geschöpft hat.

7. Eine Stelle findet sich, die im Manipulus florum und bei Johannes von Dambach länger ist als der heutige Text: Ep. 10, 2 in L X 1.

Die beiden Gruppen von Beweismomenten, die einander auszuschließen scheinen, lassen sich versöhnen:

1. Die S. 92 skizzierte Tabelle der Seneca-Zitate allein schon zwingt, mit Bestimmtheit zu behaupten, daß Johannes von Dambach den Manipulus florum benutzt hat; die Gegengründe aber veranlassen ebenso klar die Annahme, daß dieser nicht alleinige Quelle war. Es ist aber nicht möglich, in reinlicher Scheidung anzugeben, für welche Senecaische Literatur das Florileg verwendet wurde, für welche nicht. Johannes von Dambach ging ziemlich willkürlich vor.

a) Die Episteln kannte er selbst, besser als der Manipulus florum, verwendet trotzdem diesen, wenn er ihm gelegen ist (vgl. S. 92 ff.).

Dahingestellt muß die Frage bleiben, ob Johannes von Dambach die erste oder zweite Briefserie [51] im Original gekannt habe.

b) Für die Dialoge, die ja sehr zurücktreten, ebenso wie für: De beneficiis, Quaestiones naturales, deren Stellen zum dritten Teil mit dem Manipulus florum übereinstimmen, könnte die Übereinstimmung an sich wohl nur eine bloß zufällige sein, während die Zitate aus irgendwelchen fremden Quellen geschöpft wären. Dagegen liegen wieder textliche Beweise vor, woraus erhellt, daß selbst ein Exzerpt der Dialoge wegen seiner abnormalen Textgestaltung aus dem Manipulus florum stammen müsse, obwohl Johannes von Dambach es nicht exakt im Anschluß an diesen belegt. Es ist daher viel wahrscheinlicher, daß bei Johannes von Dambach nur Verwirrung in der Art zu zitieren vorliegt; er mag hier dem Gedächtnis nach zitiert haben.

Außerdem käme noch De Clementia in Frage, aber die eine in C V 7 daraus entliehene Stelle ist auch aus den Epistolae nachweisbar.

2. Für die dem Manipulus florum und Johannes von Dambach gemeinsamen Seneca-Zitate ist also mit Sicherheit Textverwandtschaft feststellbar. Diese gemeinsame Textart weicht zumeist nur in akzidentellen Punkten vom Urtext ab, soweit unser Material zu Schlüssen berechtigt. Als Bekräftigung dieses Beweises dienen die Textbesonderheiten jener Stellen, die keine Parallele im Manipulus florum aufweisen. Ich erinnere an G I 14 („Huc cogitationes"); P V 2, das sich zusammensetzt aus Nat. quaest. II 59, 3 f.; II 59, 9 f.; II 59, 5; II 59, 4. Dieses Zitat gibt deshalb zu denken, weil der mittelalterliche Redaktor das „Diis propitiis" in „Deo propitio" umbog, während wir sonst im Manipulus florum und bei Johannes von Dambach keinen Beweis für Umdeutung heidnischer Sentenzen finden (ein Kirchenvater dürfte die Quelle sein); ferner E IV 2 und H VI 5, aus De rem. X 1—3 ausgezogen.

[51] Teuffel II 289, 5.

Schließlich wäre es möglich, daß bei singulären Ausnahmen, zumal bei G III 4 und N VII 4, die HSS des Manipulus florum nicht eindeutige Lesart aufweisen; wenn wir die Frage nicht nach Analogie von 1b) (vgl. S. 95) lösen und freie Zitationsweise annehmen wollen. Trotz der bestehenden Gegengründe scheint es mir also sehr wahrscheinlich, daß wir im Manipulus florum wirklich die wichtigste, wenn auch nicht ausschließlich benutzte Quelle für Johannes von Dambach gefunden haben.

Die Untersuchung über die anderen antiken Autoren wird sich einfacher abwickeln; weder hat Johannes von Dambach sie so ausführlich herangezogen, noch ist deren Überlieferung, soweit ihre Texte für uns aktuell sind, so verschlungen wie die Senecas.

Zunächst Tullius.

Der Manipulus florum kann unberücksichtigt bleiben, weil Tullius dort viel weniger vertreten ist als Seneca und die Übereinstimmung mit unserem Autor in der Auswahl der ausgezogenen Werke geringer ist, wie ein Vergleich der Tabelle des Manipulus florum mit den Johannes von Dambacherschen Noten beweist.

Die Noten — ich habe sie in CLM 6499 und B V 34 geprüft — ergeben folgendes Bild der von Johannes von Dambach benützten Cicero-Literatur:

1. Rhetorica I—V: in A I 28, 29; B I 2; G I 11, 12; H II 2 und 3; IV 6; J I 3; K VII 2; L I 2; VI 6; O IV 5.
2. De amicitia: A II 5; III 7.
3. In rhetoricam: C VI 1.
4. Paradoxa II: C V 7.
5. De officiis: C V 7 („virtus...).
6. Orator: D XIX 3; P V 4.
7. De Senectute: H VIII 7; J III 5; P V 3.

Der Cicero-Katalog ist also dürftig, verglichen mit dem Speculum historiale VI 6 und Gualterus Burlaeus XCV.

Der Untersuchung bedarf die Bezeichnung Liber rhetoricae I—V. Wie die Zitate beweisen, handelt es sich um die Schrift: Ad Herennium libri quattuor[52]. Seit den uns bekannten Anfängen der handschriftlichen Überlieferung[53] wird sie Cicero, obwohl zu Unrecht, beigelegt. Daher war auch Johannes von Dambach im Recht, dies Werk als das Ciceros zu zitieren. Die Noten Johannes' von Dambach sprechen im Gegensatz zu den in den kritischen Ausgaben angegebenen Einteilungen nach

[52] C. L. Kayser, *Cornifici Rhetoricorum ad C. Herennium libri quattuor*, Lipsiae 1854. [53] Teuffel I 162, 5.

vier Büchern von fünf. Nun liegt keines der Johannes von Dambacherschen Zitate später als ad Her. IV 20, 28 nach moderner Zählweise. Fr. Marx[54] aber weist nach, daß schon ein Grammatiker des 4. Jahrhunderts das Werk in sechs Bücher zerlegt habe, wie Pariser, Freisinger und Bamberger Codd. s. IX/XII bewiesen — und zwar schließt lib. IV mit IV 13, 19 neuer Einteilung; lib. V beginnt mit „feliciter. De verborum exornatione (= Ad Herennium IV 13 § 18) und lib. VI mit IV 35, 47.

Also ist erwiesen, daß Johannes' von Dambach Noten mit einem gewissen Recht:

A I 7 = ad Her. IV 20, 28
A I 29 = „ „ IV 17, 24
H II 2 = „ „ IV 18, 25
K VII 2 = „ „ IV 17, 24

mit Lib. V rhet. bezeichnen.

Merkwürdig verquickt sich damit eine andere Einteilung:

G I 11 = ad Her. IV 14, 20
H IV 6 = „ „ IV 16, 23

werden mit Rhet. II.; ad Her. IV 17, 24 (G I 12) mit Rhet. lib. II. charakterisiert.

Ich kann diese Bezeichnung nur so sinnvoll deuten, daß an die Einteilung gedacht ist, von der Schanz[55] spricht: Im Gegensatz zu De inventione, das mit Rhetoricorum I a pars bezeichnet wurde, hieß ad Her. Rhet. II a pars. Darnach wäre also die Notiz in B I 2: Rhet. liber II = de inv. 149[B 56], 163 irrig.

Das Zitat L VI 6 („Quis dicat utile...") ist nicht ad Her. zugehörig; ich konnte es nur bei Gualterus Burlaeus XCV, Cicero belegen.

Von den beiden mit De amicitia charakterisierten Zitaten weist uns A III 7: „Fortuna, medicus ignarus, multos excaecavit" vermutlich an die Seneca-Apokryphen. Die Stelle stammt vielleicht aus Caec. Balbus: De nugis philosophorum (Cod. Mon. 6292; XIII 3)[57], hier ist die Lesart etwas verändert; wie Caec. Balbus lesen Gualterus Burlaeus III („Chilon") und Sententiae Caec. Balb. 71[58]. Livius V 37, 1 und XXX 42, 15 lesen: „Fortuna occaecat"[59].

[54] *Rhein. Mus.* XLIII 1888, *Studia Cornificiana* 376 ff.
[55] A. a. O. VIII 1 II 197 a. [56] Ausgabe Stroebele, Lipsiae 1915.
[57] Ed. Wölfflin (Basileae 1855).
[58] Ed. Otto Friedrich. Vgl. W. Otto, *Die Sprichwörter der Römer* (Leipzig 1890) 145.
[59] Zitiert nach *Thesaurus Linguae latinae*: „fortuna".

A II 5 ist aus Lae. 20[60].

Die Note Orat. läßt an die Tres libri de oratore oder den Orator denken. Wenn anders kein Irrtum in der Bezeichnung vorliegt, sind damit die Orationes gemeint. Die Zitate in D XIX 3 und P V 4 stammen aus Cati. IV 3.

Aus De senectute soll die Cicero-Stelle H VIII 7 stammen. Zu belegen ist sie aber nicht aus dem Cato Maior, sondern aus Spec. hist. VI 17, De senectute = Exzerpte aus Tullius. Eine irrige mittelalterliche Überlieferung dürfte hier vorliegen und das Speculum historiale hier Johannes' von Dambach primäre Quelle sein.

Richtig ist die Note: De senectute für J III 5 und P V 3, die aus Cato Maior 12 (mit Auslassungen) bzw. 71 genommen sind.

Das Zitat: De officiis (in C V 7): „Virtus et honestas..." geht wohl auf Pro Rabirio 24 zurück. Das Zitat in C VI 1 ist De off. III 21 entnommen.

Die Schrift Paradoxa ist einmal richtig belegt: P V 5 = Parad. 18; C V 7 („In quo virtus est...") aber ist identisch mit Lae. 102.

Damit endigen die von den Johannes von Dambacherschen Noten gegebenen Aufschlüsse. Es werden noch angeführt:

aus den Orationes: die Philippicae IV 3 in A I 7.

Aus den philosophischen Schriften:

Parad. 27 (in C V 6) gekürzt; 18 (in P V 5); I 9 (in K VI 2); 48 (in G I 10), jenes fälschlich Seneca zugesprochene Zitat.

Tusculanae disputationes III 2 (in C V 7: „Sunt nobis innata..."); II 2 („Qui non..." in P V 5).

Cato Maior, De senect. 71 (N XV 2) und 84 (N XXIX 4).

De off. I, XVII 55 in O V 3 („Omnium societatum...") ist ein von Johannes von Dambach fälschlich Seneca zugewiesenes Zitat. Das irrig Seneca zugeteilte Wort in N XVIII 7: „Bona valetudo" findet sich auch in den Scholia in Ciceronis orationes Bobiensia[61] („Cum populo gratias egit" § 4 Seite 5). Schließlich sind noch zwei Zitate zu nennen, deren Nachweis nicht gelang:

H II 3 „Amare iucundum est, si curetur ne quid insit amari".

N III 1 „Sicut sanitas et pulchritudo corporis, ita est virtus animae".

Als sehr verwandt hiermit möchte ich allein eine Stelle aus den Cicero-Exzerpten des Hadoard bezeichnen: „Ut

[60] Als Nachschlagewerk benutzt: H. Merguet, *Lexikon zu den Schriften Ciceros* (Jena 1877/89). Für die Reden ist maßgebend der Text von C. L. Kayser, *M. T. C. opera* .. (Lipsiae 1860/69); für die philosophischen Schriften: *M. T. C. scripta, quae manserunt...* (Lipsiae 1878/79).

[61] Ed. P. Hildebrandt (Lipsiae 1907).

venustas et pulchritudo corporis secerni non potest a valetudine, sic hoc, de quo loquimur, decorum totum, illud quidem est cum virtute confusum“ [62].

Ich nehme schließlich Stellung zur Frage, ob Johannes von Dambach Cicero selbst gekannt habe. Die Schrift: ad Her. hat er selbst gelesen; denn in O II 3 rät er, die Ars rhetorica Ciceros — er meint ad Her. III — zu studieren, da sich dort gute Mittel fänden, sein Gedächtnis zu bilden (vgl. S. 165). Bezüglich der übrigen Schriften lassen sich nur Vermutungen aufstellen. Abschließend möchte ich mich kurz äußern zu der sowohl Seneca wie Cicero berührenden Frage, ob man nicht das mehrmals schon erwähnte Speculum historiale des Vinzenz von Beauvais als gemeinsame sekundäre Quelle für die Consolatio theologiae annehmen dürfe.

Im allgemeinen steht der Text, den das Speculum historiale bietet, dem Johannes' von Dambach näher als der ursprüngliche. Allein trotz der Fülle an Seneca- wie Cicero-Zitaten, die im Speculum historiale enthalten sind, hat Johannes von Dambach relativ weniger mit diesem gemeinsam. Es kann zusammen mit anderen Sammlungen Johannes von Dambach bekannt gewesen sein und ihm gedient haben, aber einen entscheidenden Einfluß auf die Consolatio hat es nicht geübt.

Die geringste Mühe bereitet der Nachweis der Zitate des Boëthius.

Sie stammen mit verschwindenden Ausnahmen alle aus der Consolatio philosophiae. Am liebsten verwendet Johannes von Dambach davon lib. II pros. 1—8; ungefähr in der Hälfte an Zahl halten sich die Zitate aus III pros. 2, 4—8; sechsmal wird I pros. 1—5, vermutlich zweimal IV pros. 1 und 4 ausgewertet. Die Metra sind natürlich nicht so oft verwendet. Die aus lib. II stehen voran, daran schließen sich die aus III und I. Diese rein äußerlich gefaßte Statistik lehrt, was Johannes von Dambach von Boëthius erwartet: Belege hauptsächlich zur Güterlehre. In diesem Zusammenhang kann natürlich nicht in Rechnung gezogen werden, daß Johannes von Dambach Anlage, leitende Ideen seines Werkes aus Boëthius übernahm.

Die weite Verbreitung und lebendige Überlieferung ließ es nicht zu den großen Textverirrungen kommen, die wir bei den anderen Autoren bedauern. Auch der Inhalt war zu eindeutig bestimmt, als daß ihm leichterdings fremdes Gut hätte unterschoben werden können. Trotzdem fehlt es auch unter den

[62] P. Schwenke, *Des Presbyter Haduard Cicero-Exzerpte.* Philol. Suppl. 5 (Göttingen 1889) XVI 478.

Boëthius-Zitaten nicht an solchen, die auf eine Überarbeitung schließen lassen, wenn anders wir es nicht mit einer freieren Zitationsweise zu tun haben. Wenngleich man mit diesem alles erklärenden und weiteren Nachweis ersparenden methodischen Kunstgriff, wenigstens Johannes von Dambach gegenüber, recht zurückhalten muß, kann der Leser der Consolatio theologiae bei Boëthius-Zitaten dennoch mehr denn einmal zweifeln, ob er wirklich Zitate oder einen mit Boëthius-Worten geschmückten Ausspruch Johannes' von Dambach vorliegen habe. Die inhaltliche Untersuchung der Consolatio wird zeigen, daß Johannes von Dambach Boëthius im Unterschied zu den sonstigen Gewährsmännern der Antike gern anonym zu Worte kommen läßt. Daraus erhellt, daß er Boëthius anders behandelt als Seneca, Cicero und andere Autoren der Antike.

So z. B. decken sich M VIII 2 mit I pros. 5 u. 6 und II pros. 5; N XVII 1 mit II pros. 7; A I 12 mit I pros. 1 u. 2, me. 1 u. 2 zweifellos, aber nur dem Sinne nach. Schwer ist es zu bestimmen, ob das Zitat in A III 13 Erwägungen im Anschluß an Boëthius II pros. 5 oder 8 und das Thema aus IV bringen soll oder wirklich ein Zitat sein will. Mir scheint freie Zitationsweise vorzuliegen.

Da aber der Einfluß eines Kommentars nicht ausgeschlossen wäre, griff ich aus der Fülle der Erklärungen zur Consolatio philosophiae jene heraus, die mir Johannes von Dambach am nächsten zu liegen scheinen, die seines Mitbruders Nicolaus Treveth († 1330), betitelt: *Glosule super consolatu philosophico Boëtii* (Cod. Ampl. 125, Pap. 2°, geschr. 1406, fol. 178—273) [63]. Der Befund war: Zahlreiche Anklänge ohne wörtliche Nachweise; so sind z. B. zu der bei Boëthius nur dem Sinne nach zu belegenden Stelle: „Respectu animae corpus hominis ... vix rationem puncti videtur habere" (II pros. 7), in den Erläuterungen Treveths zu II pros. 6 u. 7 und II me. 7 wohl verwandte Gedanken geboten, jedoch der gesuchte Wortlaut ist nicht enthalten.

Wir können wohl vernünftigerweise an der Hypothese der freieren Zitationsweise einstweilen festhalten.

Außer der Consolatio philosophiae kommen für Johannes von Dambach als Quellen in Betracht:

Boëthius: De trinitate (P. L. 64, 1252) für das Zitat in

[63] Zusammen mit einem Traktat desselben Treveth, betitelt: *Postille M. Nycolai Treveth super declamationibus Senece* (fol. 80—176). Vgl. Franz Ehrle, *Nicolaus Trivet, sein Leben, seine Quodlibeta und Quaestiones ordinariae*, in: *Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Suppl. II 1923. Ehrle erwähnt in diesem Aufsatz nur Pariser HSS, scheint die Erfurter nicht zu kennen, auf die mich Professor P. Lehmann aufmerksam machte. Ich untersuchte beide Kommentare ohne merkliche Förderung meiner Ziele.

E I 3: „Talia sunt praedicata, qualia permiserint subiecta“ (vgl. P. L. 30, 267); ferner die apokryphe Boëthius-Schrift: „De disciplina scholarium“ (P. L. 64, 1225) für das Boëthius-Zitat in O I 3: „Diligentia cuiuslibet operis obtusitas permollitur“[64]. Der scholastische Grundsatz: „Quidquid recipitur...“ wird von Johannes von Dambach in D XIX 4 ebenfalls Boëthius zugeschrieben.

Die Frage: „Hat Johannes von Dambach Boëthius selbst gekannt?“ ist mit Bezug auf die Consolatio philosophiae zweifellos bejahend zu beantworten.

Aus der Zahl der Autoren habe ich ferner noch geprüft Cato. Er wird dreimal erwähnt.

Die als nächste zu vermutende Quelle, die Catonis disticha, samt Collectiones und Appendices[65] führte zur Identifizierung des Zitates in N XXIX 4: „Fac tibi proponas, mortem non esse timendam“ (Di. Ca. III 22).

Das Zitat: „Si absque femina esset mundus, conversatio nostra non esset absque diis“ in H IV 4 läßt sich im sogenannten Valeriusbrief (P. L. 30, 267)[66] nachweisen.

Für das Zitat in G VII 11: „Paupertas si laeta venit, tutissima res est,“ mußte ich mich zufrieden geben, einen verwandten Ausspruch Epikurs in Senecas Ep. 2, 5 und De rem. X 1 heranzuziehen.

Eine ähnliche Sentenz bietet Cod. Ampl. 12, „Paupertas“: „Paupertas non tantum tuta res est, sed etiam gratiosa“ (Seneca ad Helb.).

Des öfteren wird auch Valerius Maximus zitiert.

Johannes von Dambach verbindet mit diesem Namen zwei Autoren, den echten Valerius Maximus: Factorum et dictorum memorabilium libri novem[67] und den Verfasser des sogenannten Valerius-Briefes (P. L. 30 = Hieronymi ep. XXXVI).

Vier der Valerius-Maximus-Zitate (C XVIII 1; G III 2; G VIII 5 und K IV 4) stammen aus dem 7. Buch. In dem Zitat K IV 4 aber ist statt „Solon“ „Xenocrates“ zu setzen. Es möchte scheinen, als verstünden Johannes von Dambach und der Manipulus florum unter dem 7. Buch wenigstens etwas anderes als wir; denn die Johannes von Dambacherschen Noten und der Manipulus florum schreiben jene schwierige Seneca-Stelle in D XV 2 dem 7. Buch

[64] Teuffel III 478, 7. [65] *P. L. M.* 3, 214.

[66] Derselbe ist den Briefen des hl. Hieronymus eingereiht. Über Walther Mapp als den Verfasser der *Epistola Valerii ad Rufinum, ne uxorem ducat* vgl. Teuffel, a. a. O. III (1913) 477, 7.

[67] Ed. C. Kempf, Lipsiae 1888.

zu, ebenso verweisen sie dorthin das andere Valerius-Maximus-Zitat aus K IV 4 („Genneius Lentulus" beginnend), obschon keines der Zitate sich in diesem Buch findet.

Die Johannes von Dambacherschen Noten schreiben auch die von „Socrates" handelnde Stelle in L VI 6 Valerius Maximus zu; ich kann sie aber nur in CLM 14 129, *De castigationibus et gestis omnium philosophorum,* unter dem Titel „Xenocrates" 160^{R} belegen.

Einmal wird der Lib. V Ext. 3 berührt (H VI 5).

Das Zitat J XIV 1: „Humile tugurium virtutes recipit", ist irrtümlich Valerius Maximus zugeteilt, es stammt aus Seneca, Dial. XII 9, 3.

Dem unechten Valerius-Brief sind unter dem Namen „Valerius Maximus" drei Stellen (H IV 1, H IV 2, H IV 4) entlehnt = P. L. 30, 259, 255, 259.

Von den für die Consolatio theologiae weniger wichtigen Autoren untersuchte ich das Zitat aus Sidonius Apollinaris und Varro.

Für ersteres (zit. in K IV 4) geben die Noten: „In libro II Epistularum" an, auch der Manipulus florum nennt es ohne Quellenangabe. Eine Prüfung des genannten Buches und mehrerer anderer Epistelbücher[68] führte zu keinem Resultat.

Das Zitat aus Varro lautet: „Cum natura litigat, qui mori grave fert". „Duplexque malum est, cum moleste ferimus, quod necesse" (N XXIX 3)[69]. Diese Stelle findet sich in den Sententiae Varronis als Sent. 4: „Cum natura litigat, qui grave fert" und Sent. 5: „Duplex est malum, cum, quod necesse est, moleste ferimus".

Johannes von Dambach schöpfte seine Kenntnis jedoch aus dem Spec. hist. III 59, das denselben Wortlaut wie die Consolatio hat.

Der Nachweis der Zitate aus Aristoteles[70] gestaltet sich methodisch wie der der römischen Autoren. Für Aristoteles kommt aber keines der bisher genannten Florilegien in Frage, zumal nicht der Manipulus florum.

[68] *M. G. Auct.* VIII 1—172.

[69] P. Germann, *Die sogenannten sententiae Varronis,* in: *Studien zur Geschichte des Altertums,* Paderborn 1910.

[70] Ich habe eine doppelte Art zu zitieren eingehalten:

1. Kann ich ein Zitat wörtlich belegen, dann erfolgt die Angabe nach der Ausgabe: Didot, *Parisiis* 1854, und zwar mit Angabe des Volumen, der Seite, des Versfünft.
2. Kann ich eine Stelle nur dem Sinn nach belegen, dann erfolgt der Beleg nach Titel des Werkes, Buch und Kapitel.

Aristoteles wird von Johannes von Dambach erwähnt mit seinem Namen oder als „Mundi philosophus", „Philosophorum princeps" usw.

Hinsichtlich seiner Werke sind die unechten von den echten zu unterscheiden. Unter diesen kommt am meisten die Nikomachische Ethik, von Johannes von Dambach als Ethica oder Moralia zitiert, in Frage. Fast die Hälfte aller Aristoteles-Zitate Johannes' von Dambach sind daraus geschöpft und zwar an erster Stelle aus dem zweiten Buch, dann folgen an Zahl der Zitate die des vierten und mit vereinzelten Stellen die der übrigen Bücher. Mit Bezug auf den Inhalt besagt dieses Schema: Johannes von Dambach zog Aristoteles besonders in den Tugendfragen heran. Eine Prüfung des Wortlauts ergibt, daß in vielen Fällen die angezeigten Belege wohl hinsichtlich des Sinnes, aber nur teilweise wörtlich aus dem Text der Nikomachischen Ethik identifiziert werden können. Die Stelle in O VIII 8 über die Epikie läßt sich mühelos aus der Nikomachischen Ethik V 14 zusammensetzen, findet sich aber dort nicht wörtlich. Das Zitat in N III 1: „Monstrum in corpore est monstrum in anima," könnte Aristoteles durchaus als seiner Auffassung von der Seele, der „forma corporis", entsprechend erklären (vgl. Nik. Eth. IV 6, 32 ff.), aber schwerlich dürfte sich dieses Zitat wörtlich belegen lassen. Ähnlich Nik. Eth.: II 31 in N XIII 2; V 3 in C V 2; VIII 8 u. 9 in H VI 7; II 5 in C V 7.

Die gleiche Sachlage obwaltet in den Zitaten aus De anima: I 1 in C XI 7; (vermutlich) III 3 in N VIII 2; aus den Physica: VII 3 in C V 7 („Virtus est dispositio..."); den Topica: V 8 in P IX 5; den Analytica posteriorum prioria: I 2 (123, 15) in B I 21 und aus De generatione et corruptione: II (457, 15) in M I 3: „In habentibus symbolum facilior est transitus" (Originaltext: „facilior est migratio").

Überall die Wahrnehmung: Bald zitiert Johannes von Dambach wörtlich, bald läßt sein Zitaten-Text nur eine Identifizierung dem Sinn nach zu.

Wie ist diese textliche Schwierigkeit zu lösen?

Wir können sagen:

Johannes von Dambach hat, namentlich die Nikomachische Ethik, frei zitiert. Zu dieser Annahme berechtigt die Tatsache, daß Johannes von Dambach mit dieser sehr bekannt zu sein und sie mit Geläufigkeit handhaben zu können scheint. Der Fall wäre ähnlich dem bei Boëthius, aber bei dieser Erklärung bleibt ein Restbestand in den Zitaten der übrigen Bücher des Aristoteles. Eine andere Lösung scheint mir besser zu sein: Johannes' von Dambach Zitationsweise der Senecaischen Schriften

lehrt, daß er nie einen Wortlaut vertritt, der sich nicht mit dem des Manipulus florum deckt. Möchte es auch manchmal den Eindruck erwecken, als ob ein freies Zitat vorläge, meiner Erfahrung gemäß zitiert Johannes von Dambach nie frei, höchstens Boëthius ausgenommen. So lange wir ohne diese Hypothese Erklärungen geben können, müssen wir sie bevorzugen.

Auf Grund der Einsicht in die Arbeitsweise des Johannes von Dambach, soweit ich sie gewinnen konnte, bin ich daher zu der Annahme genötigt, daß Johannes von Dambach auch die Nikomachische Ethik nicht aus dem Urtext, sondern aus einem Florileg zitiert. Damit will ich durchaus nicht dazu Stellung nehmen, ob Johannes von Dambach die Nikomachische Ethik in ihrem Urtext gekannt hat oder nicht. Diese Frage ist vollständig verschieden von der anderen, woher er seine Zitate nimmt. Zwischen dem Text der Nikomachischen Ethik und den Zitaten in der Consolatio aber scheint mir ein Florileg zu stehen, analog dem Manipulus florum. Die Bedeutung der Florilegien für die mittelalterlichen Schriftsteller ist bisher nicht in gebührender Weise gewürdigt worden. Sie stellen ein wesentliches Moment in der Arbeitsweise der Schriftsteller des Mittelalters dar.

Daß Johannes von Dambach aus einem Florileg zitierte, finde ich dadurch bestätigt, daß der in CLM 14 129, *De castigationibus et gestis omnium philosophorum*, enthaltene Text den Wortlaut des Johannes von Dambach wiedergibt.

Dieses Florileg selbst zwar konnte Johannes von Dambach nicht benützt haben, wohl aber dessen kürzere Vorlage: *Dicta et gesta antiquorum philosophorum* (CLM 14 362, saec. XIV) [71]. Aber dessen Text ist jedenfalls Johannes' von Dambach Text. Das ergibt sich aus folgenden Stellen:

In De an. I 1 (C XI 7) ist das „Magis autem alteram altera" übereinstimmend mit CLM 14 129, fol. 150^{R} im Gegensatz zur Version der Pariser Ausgabe (III 341, I). Anal. post. I 2 (123, 15) in B I 21 lautet: „Propter quod unumquodque tale, puta volitum vel amatum et illud magis," übereinstimmend mit CLM 14 129, 130^{V}, während der heutige Normaltext liest: „Semper per quod unumquodque est, illud magis est, ut id propter quod amamus, illud magis amatum est". Auch II 32, 1 in N XV 2: „Finis omnium terribilium est mors" deckt sich mit der Lesart in CLM gegen die andere Version. Top. V 8 (nach der Pariser Ausgabe etwa die

[71] Das Florileg in CLM 14 129 stammt aus der Zeit des „Schisma magnum". Urban VI. ist genannt (fol. 166^{v}).

ersten 10 Zeilen) wird in P IX 5 so zusammengezogen: „Si simpliciter sequitur ad simpliciter et magis ad magis et maxime ad maxime". Die Zusammenfassung lautet in CLM fol. 132^{V}: „Sicut simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis et maximum ad maximum". Das Zitat in H VI 7 („Diis et parentibus...") ist bei Aristoteles nicht wörtlich zu erweisen, bedeutet eine Inhaltsangabe zu Nik. Eth. VIII 8 u. 9; es findet sich wörtllich in CLM 14 129. Die Stelle: „Virtus habentem perficit..." in C V 7, Inhaltsangabe zu Nik. Eth. II 5 u. 6, wörtlich in CLM 14 129.

Nun müßten wir weiter fragen, woher wiederum dieser bei CLM 14 129 nachgewiesene Text stamme. Ich beabsichtige nicht, diese Frage bis in ihre äußersten Verzweigungen zu verfolgen, da ich sie nicht mehr strenge zum Thema gehörig erachte, aber ich will die Spuren andeuten, die zum Ziele weisen:

1. In CLM 14 129 ist wiederholt im Zusammenhang mit Aristoteles Albert d. Gr. genannt (vgl. etwa fol. 139^{V}). Wahrscheinlich ist der Text aus CLM 14 129 und sonach der Johannes' von Dambach identisch mit dem von Albert d. Gr.[72] benutzten.

2. Wie ferner gezeigt werden soll, zitiert Johannes von Dambach in G VII 5 bzw. N VIII 2 eine angebliche Aristoteles-Stelle — wir werden ausführlich[73] darüber zu berichten haben —, die ich wörtlich nicht belegen kann. Ich fand sie aber im Liber Benedictus des Meister Eckehart. Vielleicht hat Johannes von Dambach seine Aristoteleskenntnisse überhaupt aus Eckeharts Unterricht geschöpft. Möglich, daß Eckehart einmal De anima III 3 — darum handelt es sich — interpretierte; Johannes von Dambach aber zitiert den Kommentar als Aristoteles-Ausspruch. Man müßte also Eckeharts Schriften auf die Verwendung aristotelischer Gedanken und Zitate prüfen, um den Aristoteles-Text zu erkennen, der von Johannes von Dambach benutzt wird. Trotz der allgemeinen Beliebtheit und Bekanntheit der Nikomachischen Ethik in der Schule halte ich es für möglich, daß Johannes von Dambach deren Kenntnis zunächst einem Florileg, einer Überarbeitung, nicht dem Original verdankt. Wenn man meine auf S. 103 f. über die mittelalterliche Arbeitsweise gemachten Ausführungen billigt, wird man auch diese Aufstellung nicht abweisen können.

Den echten stehen die unechten Aristoteles-Schriften gegenüber:

---

[72] Bezüglich der Aristotelesübersetzungen vgl. M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben* (München 1926) 276 ff.

[73] Vgl. das Kapitel über das Verhältnis des Johannes von Dambach zu Meister Eckehart.

Die unter dem Namen Manfreds gehende Schrift: De pomo ist in J I 11 (Hain 1659, fol. 371^{V}) und J X 1 (Hain 1659, 371^{V}—372^{R}) angeführt; der Traktat: De vita et de morte in N XV 2 („Omnibus fit corruptio") = Hain 1659, fol. 341. Nur aus dem Spec. hist. III 89 bzw. 86 kenne ich die Zitate in G VIII 2 bzw. J V 2.

Gualterus Burlaeus bietet unter Aristoteles LIII zwei Zitate, das in G I 12 und H XVI 10 bzw. N V 3.

Einmal wird, gemäß der Johannes von Dambacherschen Note zu O II 3, De coelo I als Beleg genannt für die Stelle: „Modicus error in principio, maximus in fine". Ich konnte dieses Zitat nur aus CLM 14129, fol. 138^{V} belegen, wo es dem apokryphen Traktat: De coelo et de mundo zugeschrieben wird, ohne daß es sich dort fände.

Die größte Schwierigkeit bereitete die Feststellung von N III 1: Anekdote von Hippokrates, Philemon und den Schülern — Randnote: „Epist. ad Alex." Das Zitat ist identisch mit dem Secreti Secretorum Pseudoaristotelici de Physiognomia caput"[74].

Die so selbstverständlich klingende Stelle: „Paupertas est odibile bonum" (G VIII 6), belegt mit Eth. III, die man bei Seneca leicht zu finden meint, identifizierte ich allein aus MS Basil. B XI 3: *Auctoritates diversorum philosophorum et poëtarum, compilatae a fratre Vincentio lectore . . . o. fr. pr.*, fol. 290^{R} *[De paupertate]:* „Quid est paupertas?" „Odibile bonum, sanitatis mater . . ." ohne Autorenangabe.

Schließlich erwähne ich ein Zitat, dessen unmittelbarer Beleg mir bis jetzt nicht möglich wurde, so daß ich lediglich die Charakteristik der Johannes von Dambacherschen Note hierher setzen kann:

L IV 1: „Facere aliquid ex voluntate ad bonum firmata, ad perfectionem pertinet virtutis" (Eth. II).

Endlich käme noch die eine oder andere der allgemein gebrauchten scholastischen philosophischen „Regeln" in Betracht, deren Ursprung unklar ist; ich ließ sie unberücksichtigt.

Eingesehen wurden außer den genannten Schriften zwecks Aufklärung der Belegstellen:

---

[74] Vgl. R. Foerster, *Scriptores physiognomici graeci et latini* vol. II, § 1, S. 187 f. nach versio Cod. Gothani arab. rec. 1 oder Philippi Tripolitani, nicht aber nach vers. 2. Letztere ist aber deshalb von Bedeutung, weil in ihr allein zu Beginn, § 5, der Ausdruck vorkommt: „O Alexander" wie bei Johannes von Dambach. Wie genau sind doch die Noten aus B V 34 in ihrer Art! — Die Kenntnis der Belegstelle verdanke ich Prof. Fr. Pfister, Würzburg.

Gesta Romanorum, übersetzt von Th. Grässe, Leipzig 1905.

Libri quatuordecim, qui Aristotelis esse dicuntur, de secretiore parte divinae sapientiae secundum Aegyptios, per Jacobum Carpentarium, Parisiis 1571.

Erfurt (Bibl. Ampl.):

MS 13, 2°, saec. XIV, fol. 17^{V}—74^{R}:

Milleloquium philosophiae moralis, quod est registrum . . . continens autoritates totius philosophiae moralis Aristotelis.

(INC.: *auctoritates Aristotelis et aliorum philosophorum secundum ordinem alphabeti ordinatae per magistrum Johannem Fayt.*)

Aus der Alexanderliteratur:

MS Basil. F VIII 1; fol. 161^{R}—163^{V}: *Epistula Aristotelis ad Alexandrum.*

INC.: *O Alexander, cum sit corpus corruptibile.*

EXPL.: *Epistula finit feliciter.*

Inhalt: Lebens- und Gesundheitsregeln.

Meine Nachweise endige ich mit Theophrastos, den ich deswegen noch untersuchte, damit keiner jener Autoren unbesehen hingenommen sei, deren Zitate meiner Überzeugung nach nicht bloß im Vorübergehen vom Autor der Consolatio theologiae aufgelesen worden sind.

Theophrast ist mit einigen Zitaten für ein Kapitel der Wertung der Ehe Richtung gebend.

Die Untersuchung der Theophrasti notationes morum[75] lehrt, daß Johannes von Dambach die Kenntnis dieses Mannes nicht aus ursprünglichen Quellen gewann; er verdankt dessen Kenntnis den in Hieronymus adv. Jov. lib. I[76] enthaltenen Fragmenten oder dem oft zitierten unechten Valerius-Brief.

Die Zitate lassen sich belegen:

H IV 7 u. 8	aus	fragm.	XIII 52
K VII 2	„	„	XIII 53
N II 3	„	„	XIII 52
N XXI 3	„	„	XIII 57
F II 3	„	P. L.	23, 315 mit Auslassung.

[75] Parisiis 1877, Ed. Fred. Dübner.

[76] *P. L.* 23, 313 ff. oder *L. A. Senecae opera, quae supersunt.* Haase, III (Lipsiae 1895) 418 ff.

Die inhaltliche Abhängigkeit der Consolatio theologiae von den antiken Autoren.

Wir haben bisher kennengelernt, welche Autoren der Antike Johannes von Dambach mit Vorliebe zitiert; nunmehr können wir an die Frage nach der Abhängigkeit des Trostbuches von diesen Quellen herantreten. Wie wir wissen, nennt der Autor im Prolog selbst Boëthius sein Vorbild. Boëthius ist auch in den allgemeinen Erörterungen über das Glück ausschlaggebend, wird aber später von Seneca abgelöst; teilweise, doch nur kurz, tritt Aristoteles in den Vordergrund. Johannes von Dambach gibt nur an, inwiefern er sein Geschick dem des Boëthius ähnlich halte und sagt, er folge deswegen der Consolatio philosophiae; aber er ist sich wohl selbst nicht bewußt, daß gerade seine Zeit überhaupt Merkmale an sich trug, die sie der des Boëthius und noch mehr jener Senecas ähnlich erscheinen lassen [77]. Dieses Moment wird zwar latent, aber noch stärker als jenes zuerst genannte Johannes von Dambach zur Idee eines Trostbuches und zumal zur Freundschaft mit den beiden römischen Autoren gezogen haben, die er vor allen anführt. Man kann demgegenüber nicht geltend machen, Boëthius und Seneca seien die Lieblinge des Mittelalters gewesen. Gewiß — aber nicht die unseres Autors. Man gehe einmal die Fülle seiner Schriften durch — und Johannes von Dambach war ein fleißiger Schriftsteller —, nirgendwo sonst will er sich auf diese antiken Quellen berufen, wenn man absieht von den in der Schule üblichen Aristoteles-Zitaten; seine Interessen sind aszetischer und moralisch-kanonistischer Art. Seine sonst bevorzugten Gewährsmänner, Augustinus, Ambrosius, Gregorius d. Gr. u. a., hätten ihm auch bei Abfassung der Consolatio theologiae hingereicht, um den Anforderungen eines Trostbuches gerecht zu werden.

Hier macht sich noch ein besonderes Moment geltend. Das Trostbuch nötigte Johannes von Dambach, zu einem Objekt Stellung zu nehmen, das von den Gegenständen, die er mit Vorzug betrachtete, Klosterleben, Sittenstrenge, Jenseits, sehr abstach — der Welt. Diese sah er im Rahmen seiner Zeit und seiner Verhältnisse, die beide zu keiner lebensfrohen Anschauung ermuntern mochten. Sie muteten ihn wohl düster an und vielleicht ahnte er, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, Verwandtschaft zwischen jener und dieser Periode; vielleicht fühlte er die Verhältnisse heraus, die Senecas und des Boëthius Erwägungen zugrunde liegen.

---

[77] Vgl. zu dieser Einleitung auch A. Poisignon, *Das Dominikanerkloster zu Freiburg i. Br.*, in: *Freiburger Diözesan-Archiv* XVI 1883.

Tatsächlich gleichen sich auch die kulturellen und sozialen Zustände der beiden Zeitabschnitte in etwa, beide sind Übergangsperioden, die alternde Kultur will eine neue gebären. Dort das römische Reich, das den Höhepunkt seiner äußeren Macht erreicht hatte und bedacht sein mußte, seinen Besitzstand zu wahren — hier das Römische Reich deutscher Nation, dessen politische Macht vom Westen her stark bedroht wurde[78], dessen dezentralisierenden Kräfte im Innern mit Mühe noch ausgeglichen wurden. Dort eine Religionsform, deren Gehalt die Denkenden nicht befriedigte, deren Riten ausgehöhlt waren, deren beherrschende Stellung wankte — hier Kirche und Papsttum, deren Machtstellung infolge von Mißständen der Verwaltung erschüttert war, deren Führer den fortschrittlichen Bedürfnissen der Zeit nicht mehr gewachsen waren, deren Zucht vielerorts erschreckend zu sinken begann (vgl. Exhortatio ad Carolum IV.). Das Deutsche Reich hatte ja früher schon schwere Belastungsproben zu bestehen gehabt, ohne daß jedoch der Bestand der Kirche wäre gefährdet gewesen. Jetzt aber zerfraß die Unzufriedenheit und Skepsis auch die breiten Schichten des Volkes[79], Kirchentum wurde zum Spott, die geistige Leitung drohte denen, die sie innehatten, zu entgleiten. Der feinste Gradmesser für den geistigen Zustand der Zeit ist das Stagnieren der Wissenschaft, besonders der Philosophie innerhalb Deutschlands, das wir ja zunächst im Auge haben. Die Periode der Hochscholastik war zu Ende. Wissenschaft holte man sich aus Frankreich, die Arbeit der großen Denker des 13. Jahrhunderts vermochte man nicht fortzuführen[80]. Solche Momente des Verfalls wirkten — um die Parallele wieder aufzunehmen — in beiden Zeitaltern zusammen, um der Lebensanschauung der Menschen ein eigenartiges Gepräge zu geben, extreme Auffassungen zu züchten. Dort begegnen wir einerseits raffiniertem Genuß, andererseits versuchte man, an der Harmonie zwischen wahrem Glück und Genuß irdischer Güter verzweifelnd, ein ausschließlich subjektives, von der Außenwelt unabhängiges Glück zu begründen (Stoa); hier aber finden wir neben zügellosem Lebens- und Sinnengenuß extreme Lebensverneinung, man wollte die Werte verkehren, die Freude verachten, das Leiden zur Freude stempeln[81]. Tiefe „Melancholie

[78] Rudolf Wackernagel, *Die Geschichte des Elsaß* (Basel 1919) 160 ff. W. Röhrich, *Geschichte der Reformation im Elsaß* ... I (Straßburg 1830).

[79] Ludwig Pastor, *Geschichte der Päpste* I 90 u. 156.

[80] Gallus Manser O. Pr., *Die Geisteskrise des 14. Jahrhunderts* (Freiburg i. Br. 1915). M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale* II (Louvain 1925) 358 ff.

[81] J. Nadler, *Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Land-*

und Wegwendung von der äußeren Welt und ihren kirchlichen wie politischen Stürmen" ergriff die edel Gesinnten. Wir sehen sie zumal „bei einer hochinteressanten Erscheinung", „dem mystischen Bund der sogenannten Gottesfreunde am schärfsten ausgeprägt". „Die hervorragendsten Plätze nehmen darunter die Dominikaner Johann Tauler und Heinrich Suso ein; aber auch von . . . Johannes von Dambach wissen wir, daß er ein tätiges Mitglied dieses Bundes war" [82]. Dieselbe Stimmung, die Johannes von Dambach beherrschte, hatte seinerzeit schon Boëthius im Kerker und, noch deutlicher erkennbar, den verbannten Seneca gefangen gehalten; sie brachte unserem Autor gerade diese beiden Klassiker nahe.

Um es an dieser Stelle schon zu sagen, das Verhältnis Johannes' von Dambach zu Seneca und Boëthius fasse ich nicht so auf, als habe die Lektüre dieser Autoren ausschließlich ihn vermocht, der Weltanschauung zu huldigen, die wir bei ihm finden. An seiner Zeit verzweifelnd, fand Johannes von Dambach Trost in der Lektüre dieser Schriftsteller, denen er sich geistig verwandt fühlte und wurde, mehr als er sollte, von ihnen wiederum beeinflußt. Die tiefste Verwandtschaft aber beruht darin, daß diese drei die Frage nach dem Glück nicht nur spekulativ stellen, sondern wirklich daran zweifelnd, an das Problem herantreten — Männer einer wahrhaft alternden, greisenhaften Zeit.

In zweifacher Weise kann man das Problem des Glückes behandeln, indem man es nach seiner objektiven oder subjektiven Seite betrachtet. Aristoteles faßt es subjektiv (Nik. Eth. 1098 a 16), prüft den Menschen und seine Fähigkeiten und erkennt daraus, welchen Anforderungen das Glück genügen müsse. Diese Betrachtungsweise bringt es mit sich, daß er das Gewicht auf das Wesen des wahren Glückes legt und so seine Untersuchung positiv gestaltet.

Boëthius ist dazu der Antipode. Nicht Analyse der seelischen Fähigkeiten führt ihn zur Lösung, er prüft vorwiegend die Objekte, um eines zu finden, das alle Eigenschaften des wahren Glückes besitze. Folgerichtig gelangt er zu Gott, der allen Ansprüchen vollkommenen Glücks genügt. Daher ist Gott für Boëthius die „aggregatio omnium bonorum", was gleichbedeutend mit wahrem Glück ist.

Seneca hinwieder betont mehr die psychologische Seite der Frage, den Seelenzustand des Weisen untersuchend, und kommt zur Ablehnung äußerer Werte, die für wahres Glück nicht in Betracht kämen.

schaften I (Regensburg 1912) charakterisiert diese Periode und ihren Einfluß auf die Mystik vortrefflich.

[82] Röhrich, a. a. O. I 30.

Johannes von Dambach offenbart als seine starke Seite die Fähigkeit, Objekt für Objekt vorzunehmen, dessen Eigenschaften zu untersuchen oder vielmehr zu erforschen, in welcher Weise es schaden könne, um schließlich eines nach dem anderen als für vollkommenes Glück unzureichend zu erklären. Soweit folgt er sicher Boëthius. Nun aber kommt er ins Schwanken. Während sein Meister Gott als das „summum bonum" gewinnt, greift Johannes von Dambach zumeist zu den psychologischen Voraussetzungen im Menschen, fragt sich, welches Objekt ihnen zumeist entspricht und folgert, in der Mehrzahl der Considerationes wenigstens, daß Tugend oder — vom Offenbarungsstandpunkt aus gesprochen — die Einwohnung Gottes in der Seele das restlose Glück auf Erden bedeute.

Nur um dieses kann es sich in der vorliegenden Untersuchung handeln. Johannes von Dambach kennt natürlich auch ein jenseitiges, das aber für unser Thema nicht in Betracht kommt. Soweit er davon spricht, nehmen sich seine Erörterungen wie eine Appendix zu seinen durchweg negativ gerichteten Betrachtungen über irdische Werte aus.

Eine klare Unterscheidung beider Möglichkeiten der Untersuchung des Glücksproblems, des subjektiven und objektiven, wie sie etwa die theologische Summe des hl. Thomas von Aquin (1, 2 q. 2 a. 1) bietet, kennt Johannes von Dambach nicht.

Der Aufgabe, eine Consolatio theologiae zu schreiben, entspricht als nächstliegendes Problem die Frage nach dem Leiden; allein wie alle Consolatorien greift Johannes von Dambach zunächst die Lehre vom Glück des Menschen an. Dieses will er beschreiben und unterscheidet ein wahres und ein falsches Glück. Seine Ansicht ergibt sich vor allem aus den zwei ersten Büchern, die vom Glück in mehr prinzipieller Weise, aber auch aus den folgenden, die von besonderen Arten des Glückes handeln. Johannes von Dambach schickt seinem Werk keine langen Definitionen voraus, in denen er etwa auf die Eigenschaften des wahren und falschen Glücks einginge. Er wendet sich unmittelbar an die Menschen des Alltags und setzt voraus, daß der gewöhnliche Mensch in seinem natürlichen Glückstrieb zunächst an die sinnliche Welt und ihre Güter sich wendet, um seinen Glückshunger zu befriedigen. Philosophisch richtiger wäre es gewesen, das wahre Glück darzustellen und das falsche als dessen Abschattung zu zeigen. Volkstümlicher und packender aber ist es, das wahre Glück nur als Idealbild zum tatsächlich verbreiteten falschen erschließen zu lassen und mit grausamer Unerschrockenheit zu malen, wie sich jeder am falschen Glück vergiftet. Die

letztgenannte Art entspricht auch besser der pessimistischen Grundeinstellung Johannes' von Dambach.

I.

Was Johannes von Dambach unter Glück versteht, läßt sich rein terminologisch nicht bestimmen. Wir müssen im einzelnen Fall das Wesen desselben aus dem Zusammenhang erklären, indem wir das konträre Gegenteil zu dem als falsch verurteilten irdischen Glück als wahres ansprechen. Auf diese Weise gelangen wir zur Erkenntnis der Proprietäten desselben. Wie mannigfaltige Begriffe Johannes von Dambach besonders mit dem als wahrem bezeichneten Glück verbindet, mag folgende Vergleichung lehren; sie ist vorzüglich dem ersten Buch entnommen, wo Johannes von Dambach das Objekt noch am ehesten terminologisch eindeutig fixiert. Es soll jeweils der Gegensatz angegeben werden, der sich mühelos aus Johannes' von Dambach Verwerfung des irdischen Glücks ergibt. Darnach versteht der Autor unter „felicitas vera" folgendes:

A I 3 felicitas Christiana
4 u. 6 felicitas interna
12 u. 14 felicitas non mendax, non simulata
A I 16 felicitas vera, unbestimmt
17 u. 18 felicitas in Deo
20 felicitas futura
25 felicitas perpetua (auf Erden)
28 u. 30 felicitas aeterna
29 felicitas = virtus.

Der „felicitas interna" ist gleichzusetzen die Bezeichnung: „Bona interna" in A III 8; N I 2, II 1, III 3, V 3, VI 3 usw. oder „bona animae", „bona in intimo corde" (A I 8, 10). Manchmal werden entgegengestellt „bona externa = felicitas mundana" und „bona futura" (N VI 1) oder „supernaturalia" (N VIII 2 u. 3; IX 3 usw.).

Johannes von Dambach versteht also unter wahrem Glück bald ein natürliches, bald ein übernatürliches Objekt, wodurch auch die Bestimmung des falschen Glücks sich wieder, wenn auch weniger stark, wandelt; denn nie setzt der Autor die geistig natürlichen und übernatürlichen Güter in Widerstreit; beide gelten ihm gleicherweise als wahre Güter. Diese Tatsache ist bemerkenswert und zeugt davon, daß Johannes von Dambach auch einen rein philosophischen Standpunkt einnimmt.

Die Annahme eines doppelten Standpunktes beim Autor zeigt ferner auch, welche Grenzen dem Gebrauch der antiken Zitate gesetzt sind und auf welche Seite der Consolatio theologiae dem-

gemäß unsere Untersuchung sich erstreckt. Wenn wir von einer Verwandtschaft des Trostbuches mit antiker Denkweise sprechen, müssen wir uns bewußt bleiben, daß die Umfänge des von der Antike beeinflußten Geistesgebietes und des christlichen sich nicht decken, wir sehen daher vorwiegend nur jene Seite, die aber die wichtigere in der Consolatio ist.

Im Anschluß an das soeben behandelte Thema könnte man fragen: „Besteht etwa hinsichtlich der Terminologie eine Abhängigkeit von jenen Autoren?" Johannes von Dambach kennt vier Wörter für Glück: „felicitas", „fortuna", „prosperitas" und „beatitudo".

Wäre Johannes von Dambach ein echter Schüler des hl. Thomas, dann hätte er vermutlich zumeist von „beatitudo" gesprochen, während dieser Ausdruck von ihm vernachlässigt wird (vgl. S. theol. 1, 2 q. 2—5). „Fortuna" wird wie bei Boëthius nie für wahres Glück gebraucht, bedeutet vielmehr weltliches, durch Genuß äußerer Güter gewonnenes Glück und wird auch bei Johannes von Dambach personifiziert gedacht. Darin tut sich zweifellos Boëthianischer Einfluß kund — vgl. als Belege A III 1, 4, 6, 8, 18, 20 usw. „Prosperitas" wird gleich „fortuna", stets aber als korrelativer Begriff zu „adversitas" gebraucht. „Felicitas" ist vox media wie bei Boëthius und wird wie von diesem bevorzugt.

Ehe wir nun in die Darstellung der Johannes von Dambacherschen Lehre vom Glück eintreten, müssen wir die Frage erledigen: „Wie stellt sich der Autor zum Leib-Seele-Problem?"

Behandelt er es auch nicht ausdrücklich und im Zusammenhang, so spielt es doch beständig herein; und sucht auch Johannes von Dambach die Falschheit des irdischen Glücks nach den Objekten zu bemessen, so rührt seine Stellung in letzter Beziehung doch nur von seiner Auffassung zu diesem Problem her.

Johannes von Dambach hat die Tendenz, den Leib als möglichst nichtig und unwesentlich hinzustellen; er ist für die Seele viel unwichtiger als das kleinste Glied für den ganzen Leib (N III 3), er bedeutet für die Seele soviel wie nichts; er ist als ein Nichts zu betrachten, er ist nichts als der „equus umbraticus animae". Die Seele fühlt sich wie ein Gefangener — „anima est quasi in prisione in hoc mundo . . . jacetque in carcere mundi" (K I 8; N XV 3; N XXIX 1 und 3 und a. a. O.). Hier schon zeigen sich Parallelen zu Seneca und Boëthius: „Custodia atque vinculum animi" nennt Seneca unseren Körper, „corpusculum", es wie Johannes von Dambach als ein verächtlich Ding bezeichnend (Dial. XII 11. 7). Johannes von Dambach scheint lediglich den Aus-

druck gewechselt zu haben. In A I 3, A III 12 wird ja auch Boëthius wörtlich angeführt: „Sin vero bene mens sibi conscia terreno carcere resoluta" (vgl. II pros. 7). In K I 8 bedauert Johannes von Dambach die Seele, die „in sterquilinio seu putredine" wohnen müsse, Seneca hinwieder spricht in Ep. 120, 17 vom „putre corpus". N XXIX 3 preist den Tod als „effractio carceris", den Aufstieg zur Freiheit — Seneca rät (Ep. 65, 22), den Leib zu verachten, wenn nötig, die Bande der Seele zu zerbrechen und sie zu befreien. In N XXX 3 heißt Johannes von Dambach den Leib eine Last der Seele, „corpus animae grave". Seneca bezeichnet ihn als „pondus animae" (Ep. 65, 16). Die Bestandteile, aus denen sich der Leib zusammensetzt, beteuert Johannes von Dambach, gehen beständig zugrunde und erneuern sich, aber niemals bis zu dem vorhergehenden Grad von Stärke und Schönheit — wir sterben langsam und beständig (N XXX 3). Mit Seneca (Ep. 26, 2) freut sich Johannes von Dambach (N XV 3) des entkräfteten Leibes; dessen Seele sei nämlich schweren Drucks ledig: „Non fiscum sibi esse cum corpore". Hingegen wird die Bedeutung der Seele, der „domina anima" (C V 5; N XIII 2; N XVIII 6) betont. Die Seele verhält sich zum Leib wie das Universum zum Körnchen, „granum milii" sagt Johannes von Dambach in B X 3, während er in N XVII 1 sich für seine Ansicht auf Boëthius beruft: „Respectu animae corpus hominis, immo tota terra vix rationem puncti habet" (II pros. 7). Mit der Seele könne sich der Mensch über die Erde, „super humana", erheben, widrigenfalls er „contempta res" bleibe (Boëthius II pros. 7, zitiert in N V 3).

Die Erhabenheit der Seele zu preisen, wendet Abschnitt N V 3 ferner auf die Seele an, was Boëthius I pros. 1 über den ihm erscheinenden Genius schreibt: „Pulsare caelum summi verticis cacumine . . ."

Der platonisierenden Auffassung vom Leib entspricht eine eigentümliche Anschauung von der leibseelischen Wechselwirkung, die von der aristotelischen verschieden ist. An Stelle des Zusammenwirkens tritt der Zweikampf, „duellum" (N XVIII 6).

Daher ist die Schwächung des Leibes der Nutzen der Seele

In J II 1 heißt es: „Quanto magis sensitivas potentias . . . deliciis curamus deficere, tanto illa superior . . . domina constituta, mens humana . . ., relinquitur suis internis refectionibus." Johannes von Dambach bekennt sich zum Senecaischen Satz (Ep. 66, 4): „Ex deformitate corporis anima non defoedatur vel inquinatur" (N XV 5), ebenso zu dessen Axiom: „Errare mihi visus est qui dixit: Gratior est pulchro veniens e corpore virtus", und empfiehlt als Regel: „Posse ingenium fortissimum sub qualibet cute latere" (vgl. Seneca, Ep. 92, 33), daraus schließend, daß

der Leib auf die Kultur der Seele keinen Einfluß habe. Daher lehnt er ausdrücklich die aristotelische Ansicht einer Wechselbeziehung ab und verurteilt das Wort des Stagiriten: „Monstrum in corpore, monstrum in anima ...; clare patet, quod fallit signum, quo ex mala dispositione corporis indicatur de conformi dispositione mentis“ (N III 1). Der Normalzustand ist nach Johannes von Dambach vielmehr ein „den Göttern ähnlicher“, entleiblichter; denn nur die Güter, die sie besitzen, können wahre Güter sein, während alle anderen, der Leib einbezogen (Ep. 74, 14 in A I 2), Trug sind. Von einem sittlich wertvollen Einfluß des Leibes und seiner Werte auf die Seele kann keine Rede sein (Seneca, Ep. 66, 22 in G I 5). Alles, was sich der Mensch wünschen kann, Leib und Leben nicht ausgenommen, sind der Seele wesensfremd (Seneca, Sent. 1 in A III 5) und daher für sie unwesentlich, ja schädlich.

Leib und Leben besitzen, kann nicht in Vergleich kommen mit dem Heldenmut, sie zu verachten — „pusilla res est vita; sed ingens res, contemptus vitae“ (Nat. quaest. VI 32 in P V 2). Daher ist dem Menschen nur ein Wunsch angemessen: „Ut corpus ab anima resolvatur“ (a. a. O.).

Während aber ein Überströmen leiblichen Einflusses auf die Seele verderblich ist, ist die umgekehrte Wirkung gut. „Pulchritudine animi corpus ornari,“ läßt Johannes von Dambach Seneca (Ep. 66, 4 in N XV 5) sprechen; ebenso beruft er sich auf Seneca (Ep. 66 [dem Sinne nach zit.]? in N III 1), wenn er sagt: „Omnis res, quae non habuit decus, virtute addita sumit.“ Johannes von Dambach versteht darunter eine Vergeistigung des Leibes, eine Art Verklärung (N XV). In ähnlicher Weise empfange das Amt eines Menschen durch seine geistige Beschaffenheit den Charakter, nicht umgekehrt (Boëthius II pros. 6 in C V 6 u. a. a. O.).

Das Gewicht im menschlichen Wesen liegt also einseitig in der Seele, der Leib ist bloßer Ballast.

Gehen wir nun auf die Darstellung der Johannes von Dambacherschen Lehre vom Glück selbst ein. Wenn wir seinen Ausführungen gerecht werden wollen, müssen wir zunächst die Eigenschaften des durch Objekte der Außenwelt verursachten, d. h. des irdischen Glückes, untersuchen und dann die einzelnen Objekte selber prüfen.

Grundtatsache ist nach Ansicht des Boëthius: Alle Menschen streben nach Glück (II pros. 5 in A III 19); die „indigentia naturae“ treibt sie an; es fragt sich nur, worin es liege. „Omnis mortalium cura, quam multiplicium studiorum labor exercet“, ruft Boëthius III pros. 2 aus; Johannes von Dambach zitiert dies Wort in A I 11 und O VIII 1, sieht aber darin nichts Merkwürdiges

und äußert sich nicht weiter; er legt den Nachdruck mehr auf den hinter diesen Worten verborgenen Sinn: alle Menschen intendieren aber nur ein Ziel, das wahre Glück (Boëthius I pros. 4 in A I 4). Mit Boëthius stellt sich unser Autor zunächst auf den Standpunkt eines materialistisch denkenden Menschen, der von der Welt notwendig Glück erhofft. Bitter beklagt sich dieser in I pros. 4 über das ihn treffende Unglück. Nun hat die „Philosophia" Gelegenheit, ihn über das Wesen des auf rein materieller Grundlage beruhenden Glücks zu belehren. Die den Menschen betörenden Gedanken vergleicht Johannes von Dambach, Boëthius folgend, mit „Musae, scenicae meretriculae" (vgl. K II 5 und Boëthius I pros. 1), die vertrieben werden müssen.

Wenn Johannes von Dambach das irdische Glück falsch nennt, so hat er seine Behauptung zweifellos aus Boëthius übernommen. Diesen läßt er in A III 13 sprechen: „Fortuna fallit" (II pros. 8) oder „felicitatem plane falsam esse" (II pros. 1 u. 2 in A I 11; damit ist zu vergleichen III pros. 6 in D I 4). „Nequissima trufatrix" nennt es Johannes von Dambach im Anschluß an Boëthius (II pros. 1 in A III 15); denn es verspreche Freundschaft, „blandissima familiaritas", und halte sie nicht. Untreu ist das irdische Glück, sagt Johannes von Dambach II pros. 1; er verabscheut die „perfidia fortunae". Wie Boëthius III me. 1 nennt die Consolatio theologiae die „bona fortunae bona falsa". Wenn aber die Consolatio philosophiae das irdische Glück „felicitas mendax" heißt (III pros. 9), so ist der gleiche Ausdruck in A I 12 nur der Widerhall, wie andererseits das Wort: „mendacitas fortunae" aus Boëthius II pros. 8 in A III 13 widertönt.

Darum, meint Johannes von Dambach in A III 15, müsse jeder froh sein, dem es fehle. Jene aber, die ihm anhangen, erben seine Eigenschaften, werden „ventosi suique ignari", Leute, die wie trunken dahintaumeln (II pros. 8 in A III 13).

Von den verderblichen Schmeichelworten des Glückes spricht Boëthius des öfteren; Johannes von Dambach zitiert ihn in A III 15 („dum blanditur" aus II pros. 1) und spricht im gleichen Zusammenhang von den „multiformes fuci" des Glückes; es stürze gerade die, denen es seine schmeichelnde Gesellschaft leihe (II pros. 1); ebenso nennt Johannes von Dambach in K II 5, Boëthius I pros. 1 folgend, die Musen des Glücks verführerische Sirenen.

Johannes von Dambach lehrt ferner, irdisches Glück sei Schein. Die Würde, worin so viele ihr Glück suchen, bezeichnet schon Boëthius als „dignitas umbratilis". Daran mag Johannes von Dambach gedacht haben, wenn er A I 5; 11 von der „falsa umbra" spricht, ohne seinen Gewährsmann zu nennen; den

verwandten Ausdruck „umbra praeteriens“ (E I 5) hat er aber der Bibel entlehnt.

Die Hohlheit dieses Glückes zeigt sich auch darin, daß es nur scheinbar Freuden bietet (Seneca, Sent. 167 in A III 5). In A I 21 tadelt Johannes von Dambach am äußeren Glück, daß es süß scheine, in Wahrheit aber bitter, „permixtum felle“ sei; er beruft sich hierfür auf Boëthius II pros. 4, wo es heißt: „Multis amaritudinibus humanae felicitatis dulcedo respersa“.

Von besonderer Bedeutung für die Literatur wurde der in A I 24 und A III 2 auch von Johannes von Dambach gebilligte Gedanke des Boëthius, irdisches Glück könne höchstens so lange ergötzen, als es vorhanden sei, müsse jedoch nach seinem Entschwinden Trauer in der schmerzlichen Erinnerung daran erzeugen. Johannes von Dambach sagt deutlich, dieser Gedanke stamme aus Boëthius (II pros. 4): „In omni adversitate fortunae infelicissimum genus infortunii est, fuisse felicem“[83]. Er knüpft daran die Folgerung, irdisches Glück müsse unechtes Glück sein. Ein kurzer Satz — und doch scheint er mir die ganze Seele Johannes' von Dambach aufzudecken. Wir ersehen daraus, wie weltverneinend unser Autor eingestellt war. Er übernimmt nicht ein antikes Wort, um es ins Christliche zu wenden, er wertet es im ursprünglichen Sinn: Es gibt nie irdisches Glück, das in der Erinnerung sich wohltuend auswirkt. Bleibende Werte, die aus dem Genuß des materiellen Gutes gezogen würden, kennt er nicht. Johannes von Dambach verstand die Zitate aus Boëthius und Seneca durchaus nicht symbolisch; er nahm sie, wie sie lagen, pessimistisch.

Einen anderen Beweis für seine Ablehnung des Glückes, das von außen käme, holt Johannes von Dambach aus Boëthius II 4 (zit. in A I 25): „Quis est tam compositae felicitatis, ut non aliqua ex parte cum status sui qualitate rixetur? Anxia enim res est . . . nec anxios tota delectat“. Die Parallele aus Johannes von Dambach lautet: „Quem sanae mentis rei magis anxiae carentia contristabit? mundana felicitas, quam sui carentia nimis anxia . . .?“ Johannes von Dambach will zum Ausdruck bringen, daß irdisches Glück innerlich beunruhige.

[83] Vgl. Dante, *Divina Comedia, Inf.* V 121—123. Franz Xaver Kraus, *Über Francesco da Riminis Worte bei Dante, Inferno 5, 121—123* in Essays, 2. Sammlung (Berlin 1901), XI. Kraus untersucht eingehend, ob Dantes Zitat aus Boëthius II pros. 4 oder Seneca XVI 3 (= Ep. 98, 5) oder Vergil Aen. II 3 herzuleiten sei. Sämtliche Zitate geprüft, ergeben, daß keines so klar liegt, als die Stelle aus Boëthius, a. a. O. Wertvolle Aufschlüsse über diesen Punkt verdanke ich Universitätsprofessor R. von Heckel, München.

„Tranquillitatem", Seelenfrieden suche der Mensch, Unrast finde er. In diesem Sinne versteht er auch das Boëthius-Wort (II pros. 2): „Jus est mari nunc blandiri, nunc inhorrescere": darum paraphrasiert er das Zitat so: „Pulchra comparatio maris et fortunae respectu tranquillitatis animi" (A III 6). Aus demselben Gedankengang heraus nennt er in A I 22 die Lust am äußeren Gut ein „malum inquietum" und leitet dieses Urteil aus Ep. 36, 2 her: „Res est inquieta felicitas."

Einer der wichtigsten Beweispunkte, der gegen das irdische Glück spricht, ist für Johannes von Dambach der Hinweis auf dessen Unbeständigkeit — vielleicht ist dies der Kernpunkt des prinzipiellen Teiles über das falsche Glück.

„Fortuna fragilis" urteilt Boëthius II pros. 8 und III pros. 10. Johannes von Dambach drückt im Bild einer Stütze, der man zu sehr vertraut, den Gedanken so aus: „Fortuna ad te sustentandum nimis debilis" (A I 13) oder in K I 10 mit den Worten: „Non praestat fulcimentum nimis instabile atque vagum." Das Thema für diesen Abschnitt gibt aber das aus Boëthius II pros. 2 und a. a. O. übernommene Bild vom Glücksrad. Dieses Symbol hat Johannes von Dambach wohl sehr gut gefallen; denn er nennt es nicht nur eine „vera opinio", so über das Glück zu denken; „immo certissima existimatio infinitis experientiarum exemplaribus ad nos usque pervenit, irrefragabiliter in aevum duratura" (A III 15); „fortuna praesens nec manendi fida" sei der Sinn des Bildes vom Rad (a. a. O.). In die Interpretation verwebt er dann auch noch viele der bereits erörterten Eigenschaften dieses falschen Glücks.

Auch A III 5 hat die Unbeständigkeit des Glücks zum Gegenstand, steht aber ausschließlich unter Senecas Einfluß. „Fortunam citius reperies, quam retineas" oder „fortuna . . . captatum venit . . ." (Die Zusammensetzung dieses Sen.-Zit. s. S. 93). Auch in F VII 1 kommt Johannes von Dambach auf diese Seite des Glücks zurück, gibt aber dieser zunächst nur die Erscheinungsweise oberflächlich erfassenden Lehre von der Wankelmütigkeit irdischen Glücks noch eine tiefere metaphysische Begründung durch den Hinweis: „Ea, quae dicta sunt [scil. de mutabilitate mundanae felicitatis], sunt communiter accidentia." Ein eigentümliches Kolorit empfängt diese Lehre, wenn sie von Johannes von Dambach zum christlichen Gedanken der Vorsehung Gottes in Beziehung gesetzt wird. Ich halte diese Considerationen für charakteristisch, möchte also etwas dabei verweilen.

Für jeden pessimistisch Eingestellten, für jeden vom Schicksal Verwundeten, für jeden materialistisch Denkenden liegt es nahe, sich mit einer resignierten Betrachtung der Veränder-

lichkeit des Glücks beruhigen zu wollen. Zumal dem ehrlich Strebenden und schuldlos Enttäuschten könnte diese Seite des Glücks zum Problem werden. Die Härte mildert sich erst, wenn das sogenannte Glück einer überweltlichen Vorsehung untergeordnet wird. Seneca kennt keine Providenz, Boëthius, der Kranke der ersten Bücher der Consolatio philosophiae, ebensowenig, aber Johannes von Dambach kannte sie. Wie muß es uns daher verwundern, daß einige Male, zumal in A III 4 und A III 17, Johannes von Dambach den antiken Einfluß so über sich Herr werden läßt, daß der reine Vorsehungsgedanke darunter leidet! Johannes von Dambach spricht vom „Spiel Gottes" mit den Menschen. Dieses Bild lehnt sich an zwei antike Zitate an: „Ludit de suis potentia rebus", angeblich von Boëthius (zit. in A III 4) und „Ludit de suis fortuna muneribus et quae dedit aufert et quae abstulit reddit" (Controv. V 1 in A III 4). Von letzterem geht Johannes von Dambach aus, einem Axiom, von dem man zunächst annehmen muß, es sei dem Schreiber nicht ernst gewesen. Johannes von Dambach hätte, falls er sich wirklich in der Rolle des Verzweifelnden gefallen hätte, den Satz später gemildert und, wie ein andermal, gesagt, es handle sich bloß um eine Allegorie. Kein Wort davon! Der von diesem Satz erschreckte Bittsteller sucht zu entgegnen: „Matura sanctitas ludere non consuevit", und will damit sagen, der vollkommene Mensch glaube an Vorsehung, nicht an ein Spiel. Johannes von Dambach aber beharrt in der Person der „Puella" auf seinem Satz und sucht ihn vom christlichen Standpunkt aus zu belegen: „Fortuna per se non est causa, cui ludus potest attribui"; doch Gott könne man dafür substituieren, zwar nicht „per se", sondern „per casus fortuitos". Kunstreich ist diese Wendung, vielleicht geistreich; aber die Umsetzung des „Ludit de suis fortuna" in „Ludit in humanis potentia rebus" führt zum Widersinn: „Casus fortuiti" — „deus". Johannes von Dambach glaubt durch Übertragung des „ludus" auf Gott als Subjekt der Vorsehung gerecht geworden zu sein; allein damit werden die „casus fortuiti" entweder zweckmäßig, im Weltganzen notwendig, oder sie bleiben, was sie waren. Scherze zu treiben „wie ein Soldatenkönig", „der Ohrfeigen austeilt" — damit vergleicht Johannes von Dambach Gott —, ist Gottes unwürdig. Gott scherzt nie; was er fügt, ist ein Glied des Weltenplans. Johannes von Dambach fühlt sich ja selbst gedrängt, von diesem Vorgehen Gottes den Vorwurf der „rusticitas" abzuwehren (A III 4, A III 17, C XI 10), freilich vergebens.

Den Gedanken der Wandelbarkeit des Glückes drücken auch die Zitate des Boëthius aus, die das Glück als hinfällig,

„caducum", kennzeichnen. Eine lange Consideratio (A I 7) widmet Johannes von Dambach der Erörterung, worin der „morbus caducus" bestehe, d. h. jenes Seelenleiden, das den Menschen zerreiße, verflüchtige, zum Windbeutel mache. Die Krankheit rühre vom Genuß jenes Glückes her, das aus „res caducae" bestehe — „Si inhaereas cum caducis, caducus eris". „Nonne hic casus turpior, quo cadit homo interior, quam ille quo exterior?" Ungenannt ist hierfür Boëthius Pate gestanden. In II pros. 4 spricht dieser nämlich von der „caduca felicitas"; in II pros. 5 nennt er ihre Gaben „caduca et momentaria dona", in II me. 3 schilt er die „fortuna caduca", die „bona fugacia", die „res caducae" (III pros. 9).

Gerade diese Eigenschaft ist in der Consolatio theologiae so vielseitig beleuchtet, daß wir im Zusammenhang mit den von Johannes von Dambach angeführten und jenen anonym übernommenen Stellen, die Johannes von Dambach aber wörtlich wiedergibt, als sicher annehmen müssen, Johannes von Dambach sei von Boëthius beeinflußt. Auch Cicero (Phil. IV 3 in A I 7) muß als Quelle genannt werden. Von der „mutabilitas fortunae" handelt Boëthius ausführlich in II pros. 1; II pros. 4; III pros. 8; IV pros. 4. Die Ausdrücke: „fortuna nec manendi fida" (A III 15), „felicitas abitura" (A I 3) rühren daher, wie auch die Bilder: „instabilis fortuna" (II pros. 8) und „mundus instabilis" — „labilis" (L VI 1) einander wörtlich entsprechen.

Merkwürdig, daß der Vergleich vom Lächeln des Glücks nicht aus Boëthius belegbar ist. Er bringt nur gleichwertige Bilder, wie etwa II me. 1; 3, wo von erfüllten und enttäuschten Wünschen gehandelt wird. In A III 18 fragt Johannes von Dambach: „Num tibi vel quandoque arrisit fortuna?" (vgl. A III 2); „Dices quod arriserit. Quid ergo, si iterum et iterum arrideret?" Seneca gebraucht meines Wissens einmal dieses Wort von den Glücksgütern: „Fortuna arridet" (Ep. 123, 13), ohne daß es aber in der Consolatio theologiae zitiert wäre.

Auf Grund dieses bisher entwickelten Erfahrungsbeweises, daß nämlich irdisches Glück t a t s ä c h l i c h kein wahres sei, kommt Johannes von Dambach mit seinen Gewährsmännern zur Erkenntnis, daß irdisches Glück, weil uns äußerlich, überhaupt n i c h t g l ü c k l i c h m a c h e n k ö n n e. „Infortunia nihil tuorum abstulere bonorum", sagt Johannes von Dambach in A III 17, damit den Inhalt der in der gleichen Consideratio zitierten pros. 2 (lib. II) wiederholend, die er dem größten Teil nach wörtlich anführt. Sie spricht von den äußeren Gütern, worauf der Mensch keinen Anspruch habe, deren Verlust also keinen Schaden bedeute. Das Seneca-Wort, Glück raube

nur das, was ihm unterstehe (Ep. 59, 18 in A III 10), besagt nichts anderes. Johannes von Dambach kommt also zum Schluß: Weil Glück nur dann vorhanden ist, wenn dessen Besitz gewährleistet wird, darum ist das auf äußere Güter sich gründende unecht; „mundana bona, exteriora, aliena, falsa" sind identische Dinge (K I 11). „Quid externa bona pro tuis amplexaris (A III 19)?" Bei seiner Formulierung des Leib-Seele-Problems war es für Johannes von Dambach unmöglich, im „bonum exterius" mehr als ein „bonum alienum" zu erblicken. Daher wird auch dieser Gedanke der Wesensfremdheit irdischer Güter sehr betont: „Alienum omne, quod optando evenit", läßt er Seneca (Ep. 28, 9 in A III 5[b]) sagen oder: „Quid stultius, quam in homine aliena laudare ... non faciunt meliorem equum aurei freni" (Ep. 47, 16) und (Ep. 8, 10 in K VI 2): „Non est tuum, fortuna quod fecit tuum; periturum ..., quod adventicium." Mit der „alienitas" der weltlichen Güter ist nach Johannes von Dambach gegeben, daß sie die Seele nicht oder nur schädlich beeinflussen können. Darum läßt er in E I 3 Boëthius (II pros. 5 u. 6) sprechen: „Quam late patet vester hic error, qui ornari posse aliquid ornamentis existimatis alienis" und „Illud liquet natura sui bona non esse, quae sese pessimis haerere patiantur". Dieses Zitat spricht zwar allein von der Würde und dem Schmuck, Boëthius will aber an der Hand dieser Beispiele zeigen, daß nichts unser Glück bedeuten könne, was Guten und Bösen gleicherweise eigne, d. h. äußerlich sei. „[Fortunae] si naturam, mores ac meritum reminiscare, nec habuisse te in ea pulchrum aliquid nec amisisse cognosces" (Boëthius II pros. 1). Damit stimmt Seneca (Ep. 8, 3 in A III 3) überein: „Ad omne fortuitum bonum suspiciosi ..."

Diese Gedanken bergen alle einen sehr wahren Kern, werden aber aus einer falschen Grundeinstellung heraus einseitig überspannt. Sicherlich ist das äußere Gut nicht das wahre Glück; damit ist aber noch nicht gegeben, daß dasselbe ganz unabhängig vom Einfluß der Außenwelt realisiert werden müsse.

Aus der irrigen Einschätzung der Güter außer uns ergibt sich nach Johannes von Dambach schwerer seelischer Schaden. Auch hierin zeigt sich unser Autor als Schüler der Antike: „Ego nego ullum bonum esse, quod noceat habenti" (Boëthius II pros. 5 in G I 5). Johannes von Dambach warnt in A I 2 davor, weil es schade, er sagt: „Mundanam felicitatem in non bonis consistentem bonam non esse". Dieser Satz wird so bewiesen: „Ex bonis exterioribus ... multa innasc(u)ntur mala, scil. animae". Nun sage aber Seneca (Ep. 87, 22): „Non nascitur ex bono malum". Also sei das äußere Glück Unglück. Liebe zum irdischen Glück ist nach Johannes von Dambach ein Zeichen, daß es einen Menschen

schon geistig geblendet habe (A III 7). Denn Tullius sage: „Fortuna, medicus ignarus, multos excaecavit" (Caec. Balb. CLM 6292, XIII 3). Daß solches Glück schade, zeigt allein schon der Kranke in der Consolatio philosophiae: „Lethargum patitur ... sui paulisper oblitus est" (I pros. 2 in G I 3) und mit ihm beweisen es alle vom Glück Betörten, die ihre Selbstbeherrschung eingebüßt haben und deshalb „tristes", als Trauernde, klagen. Geistige Blindheit hat sie geschlagen: „Lumina mortalium rerum caligantia" (I pros. 2 in A I 4); die Augen werden nämlich getrübt von der irdischen Freude, „mortalium rerum cupido"; vgl. auch V pros. 2. Aber nicht nur die Erkenntnis, auch der Wille leidet und büßt seine Freiheit ein. „Non habemus, sed habemur", sagt A III 3, ein Seneca-Wort paraphrasierend (Ep. 8, 8), „munera ista fortunae ... insidiae sunt" — diesen Ausdruck gebraucht Johannes von Dambach später wörtlich als seine Worte — „ista viscata beneficia: habere putamus, habemur." Den seelischen Schaden deutet auch Seneca (De rem. XI in G VIII 13) an: „Pecuniam ... perdidi ...; fortassis te illa perdidisset" oder der Vergleich des Boëthius mit dem Schiff, das dem Wind die Segel leiht (Boëthius II pros. 1).

Der dem irdischen Glück Gehorsame wird rasch zum Sklaven desselben. D XVI 6 sagt von ihm mit Rücksicht auf den äußeren Schmuck: „Te ornari conaris, quo non sicut dominus corporis, sed ut servus eius operari videris et dominio privaris" (vgl. „domina anima" in N I 2). Johannes von Dambach nennt Boëthius nicht, der den gleichen Gedanken in die Verse kleidet (III me. 1): „Tu quoque falsa tuens bona, prius Incipe colla jugo tenere."

Aus antiker Quelle scheint auch der Gedanke der Unersättlichkeit des Glückshungers übernommen zu sein: „Ardentior factus habendi nullo fine quiesceres, totus ad habendum sitibundus", sagt Johannes von Dambach; oder in A I 6 heißt es: „Famelicus (scil. fortunae) satiari nequit" oder J VIII 2: „Velles satiari et quod nescis satiari". Boëthius kennt dieses Bild in II me. 2, er führt es in fünf Versen aus, deren letzter Teil lautet: „Largis cum potius muneribus fluens Sitis ardescit habendi". Boëthius gebraucht den Ausdruck „famis" für die Gier nach Glück niemals.

Wiederholt kommt Johannes von Dambach auf den Gedanken zu sprechen, Glück müsse, um wahres Glück zu sein, vollkommen sein. Nun hafte aber jedem der Objekte, worin der Mensch sein Glück suche, der Charakter der Unvollendetheit an. Daher sei der Mensch genötigt, nach möglichst vielem zu haschen, um so einen möglichst vollkommenen Glückszustand zu realisieren. So sei also das Glück — Johannes von Dambach versteht hier das Glück als die Ursache des subjektiven

Zustandes — zusammengesetzt. A I 3, 6, 7, 9 handeln von den „componentia felicitatem"; G I 16; K I 10 schließen daraus, daß irdische Güter nicht wahres Glück begründen können.

Boëthianischer Einfluß ist hierin unverkennbar; denn einmal kann nur ein das Glücksproblem vom Objekt her erfassender Geist zu solchen Erwägungen gelangen; Seneca ist zudem dieses Gedankengefüge fremd und außer ihm kommt schwerlich eine Quelle in Betracht. Wir können diese Deduktionen aber auch im einzelnen aus der Consolatio philosophiae belegen, auch wenn Johannes von Dambach sie nicht ausdrücklich nennt.

Johannes von Dambach hat mit gutem Griff den Angelpunkt Boëthianischer Philosophie über das „summum bonum" erfaßt. Boëthius sagt (III pros. 9): „Quod simplex est indivisumque natura, id error humanus separat; et a vero atque perfecto ad falsum imperfectumque traducit". Soll ein Objekt — das ist der Sinn der langen Prose — das volle Glück erzeugen, dann muß es alle Glücksmöglichkeiten restlos erschöpfen. Boëthius zählt deren einzelne auf und zeigt, daß sie stets nur eine Seite des Glücksbedürfnisses aktualisieren; indem der Mensch den einen Vorteil erlangen wolle, müsse er einen anderen preisgeben oder unberücksichtigt lassen, könne also wieder nur teilweise glücklich werden. Der Mensch hält die einzelnen irdischen Güter für Teile, „partes", des Glücks, aus denen sich dieses arithmetisch zusammensetzen läßt, indem er durch je ein anderes Objekt einem anderen Verlangen zu genügen trachtet (vgl. Johannes' von Dambach Ausdruck: „Mundana felicitas conflatur, componitur . . ." A I 6, 9). In Wahrheit aber ist nach Boëthius das wahre Glück unteilbar (vgl. Johannes' von Dambach Ausdrucksweise in A I 9: „Mundana felicitas" „non in uno aliquo bono copioso, omnia in se continente, quemadmodum vera felicitas consistit"). Was Johannes von Dambach mit dem „bonum copiosum" meint, erhellt aus Boëthius: Ein und dasselbe Objekt der physischen Zusammensetzung nach kann wohl als Macht, Ruhm, Reichtum und was immer der Mensch sonst verlangen mag, angestrebt werden; aber diese Gegenstände können nur „Modi" ein und des nämlichen Objektes sein (Boëthius, a. a. O.).

Weil aber diesen Ansprüchen kein irdisches Ding genügt, kann es nicht das wahre Glück verursachen oder, wie Johannes von Dambach sagt, „non praestat plenitudinem gaudii; est vacuum" (vgl. H XVI 4; K I 9 usw.).

Würde Johannes von Dambach seine von Consideratio zu Consideratio wiederholten Beteuerungen, irdisches Glück sei kein Glück, in diesem relativen Sinne verstehen, dann könnte man ihm folgen. Aber für relative Bedeutungen hat dieser extreme Mensch

kein Gefühl, er ist der Mann des Entweder — Oder, und darin liegt der große latente Unterschied zu Boëthius. Dieser betont in III pros. 10 echt augustinisch den Unwert und den Wert des „bonum imperfectum" als einer Teilnahme am „bonum perfectum". Der Dominikaner hingegen glaubt sich zwar mit Augustin vertraut, aber in den tiefsten Sinn seines Arguments von der hohen Bedeutung irdischer Güter als einer zum höchsten Gut führenden Stufenleiter dringt er nicht ein; er raubt den Gütern seinen Wert durch seinen extrem subjektivistisch verstandenen Satz: „Quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur" und „Bona ut sunt in manu impii, non sunt bona". Die „bona exteriora" sind für ihn wie für Seneca nur die Materie des Glücks, der indifferente Anlaß zu Glück und Unglück, ohne daß ihnen ein guter Einfluß auf den Menschen eignete. Ich erinnere an die viel zitierte Seneca-Stelle (Ep. 74, 14 ff. in A I 2). Nur die Güter, welche den Göttern zukämen, heißt es dort, seien wirklich Güter, „cetera opinione bona sunt"; Güter, die mißbraucht werden könnten (Ep. 120, 3), demnach keine Güter. Johannes von Dambach will den Senecaischen Beweis wörtlich verstanden wissen; ihm ist ernst, wenn er das „bonum" „malum" heißt. K VI 2 gibt für diese Lehre Johannes' von Dambach die theoretische Grundlage. Dort fragt er: „Numquid potest quidquam malo bonum esse?" und beruft sich außerdem noch auf Augustin für den Satz: „Factum est bonum cum male accipitur malum" — ein Axiom, das in den Rahmen der vom Wert des irdischen Glücks handelnden Kapitel als Grundargument eingereiht, einseitig ausgebeutet wird.

Mögen auch diese Sentenzen an sich richtig sein, in der Hand Johannes' von Dambach werden sie ihrer Gültigkeit innerhalb des moralischen Bereiches beraubt und überspannt zu metaphysischen Argumenten, wodurch die Güte der Schöpfung geleugnet und die mögliche Harmonie zwischen Geist und Stoff, die Hinordnung der Materie auf den Geist in Abrede gestellt werden soll. Sind die einzelnen Behauptungen Johannes' von Dambach an sich einwandfrei, die Voraussetzung, die Grundtendenz ist verfehlt, wie das Bestreben der Umdeutung der natürlichen Werte. Durch die vielen Zitate aus Augustin könnte man sich täuschen lassen und Johannes von Dambach für einen Augustinus-Schüler ansehen. Bei dem Kompilator finden sich unvermittelt Augustinus- wie Thomas-Elemente genug — die Grundeinstellung ist stoisch.

Gemäß diesen Normen vom Wert des irdischen Glücks gestaltet sich Johannes' von Dambach Güterlehre. Auf sie und ihre Abhängigkeit von den antiken Quellen ist nun einzugehen. Es ist schwer entscheidbar, ob der Einfluß jenes Boëthius, der noch

nicht die Erkenntnis des „summum bonum“ (Buch 1—3) gewonnen hatte, oder jener Senecas vorherrsche. Das Grundschema scheint jedenfalls Boëthius entlehnt zu sein. Johannes' von Dambach Gütertafel weist drei Arten von Gütern auf:

Die stofflichen Güter: das Leben des Leibes, das Sinnenleben, die Gesundheit, Speise und Trank und Kleidung; die Hilfsmittel zur Erhaltung des Lebens im weiteren Sinn: Wohnung, angenehme Räume, besonders Schlafgemächer usw., Reichtum. Die gesellschaftlichen Vorteile (Macht und Herrschaft, angesehener Beruf; Unterhaltung und angenehmer Verkehr). Güter höherer Art sind Freundschaft, Verwandtschaft, Ehe, Verhältnis zu Kind und Gattin, Vaterland.

Die ideellen Güter: Ruhm, Ehre, guter Ruf, Gunst, Freiheit.

Die psychischen Güter: Liebe, Sympathie, Lust, Trost, Gedächtniskraft, seelische Harmonie, und

die rein geistigen Güter (freier Wille, Tugend, wissenschaftliche Bildung).

Diese Tabelle ist dem Inhalt nach der Consolatio theologiae entnommen; in der Johannes von Dambacherschen Anordnung der Bücher und Kapitel findet sie sich insofern grundgelegt, als dort im allgemeinen zuerst die materiellen, dann die psychischen und geistigen Werte besprochen werden. Doch erleidet ja auch dieser Umriß manche Störung, wie aus der Inhaltsangabe der Bücher ersichtlich wurde; namentlich in der Ordnung der Kapitel unter sich findet sich manche Abschweifung vom Thema. Die organische Einteilung, die Boëthius folgerichtig beobachtet, fehlt ganz, und hat der Tendenz, möglichst reichhaltiges Material ohne genaue Disponierung zu bieten, Platz gemacht. Boëthius baut sein Thema so auf:

1. Reichtum und ihm untergeordnet Geld, Edelsteine, Kleidung, Dienerschaft: „copia“ (II pros. 5: III pros. 3).
2. Macht: „potentia“ (II pros. 6: III pros. 5).
3. Würde und Ruhm: „reverentia“ (II pros. 7: III pros. 4 u. 6).
4. Sinnliche Lust: „iucunditas“ (III pros. 7).

Die psychischen und geistigen Güter betont Boëthius nicht so stark als Johannes von Dambach. Ob unser Autor seine Werteskala aus Boëthius oder Thomas v. A. (S. th. 1, 2 q. 2) übernommen hat, ist nicht leicht zu entscheiden; angedeutet ist sie bei Thomas sicher. Dessen Benutzung läge nahe. Wenn man aber den starken Einfluß des Boëthius auf die Consolatio im übrigen berücksichtigt, die genauere Detaillierung des Stoffes bei Boëthius erwägt und nicht übersieht, daß Thomas für die Fragen der Güterlehre gar nicht herangezogen wird, so muß man wohl

auch für das Johannes von Dambachersche Schema den Einfluß des Boëthius annehmen. Senecas Einteilung der Güter deckt sich mit der des Boëthius, spiegelt nur eine andere Stufe der Zivilisation wider; großes Gewicht legt er auf die Darstellung der „voluptas" und „divitiae".

Ein Vergleich zwischen Johannes von Dambach und Seneca einerseits und Johannes von Dambach und Boëthius andererseits lehrt, daß Johannes von Dambach in der Art der Behandlung mehr mit Seneca harmoniert; beide lieben, die Einzelheiten zu prüfen und die individuellen Nachteile jeden Gutes hervorzukehren. Boëthius aber verliert sich nicht im Kleinkram des Alltags, er gibt die großen Richtlinien, deren Beziehung zum konkreten Fall dem Leser überlassend. Die Unterschiedlichkeit der Methode geht auf den Zweck des Werkes und das Können des Autors zurück.

Johannes von Dambach geht nun alle irdischen Güter einzeln durch gemäß dem angekündigten Schema. Es wäre zu ermüdend, ihm hierin folgen zu wollen. Seine eng an den Autor, der ihn eben beherrscht, sich anschmiegende Arbeitsweise ist uns nicht mehr fremd. Es bietet wenig Interesse, jede Abhängigkeit konstatiert zu sehen, nachdem wir die philosophischen Voraussetzungen kennen und die Autoren philologisch untersucht haben. Die eine Wandlung tritt ein: im einzelnen drängt sich nun Seneca vor, der sich in Verachtung der Welt nicht genug tun kann.

An einem Punkt beobachten wir den Entwicklungsgang des Werkes wieder genauer, dort, wo von der Wertung des Lebens und den höheren Gütern die Rede ist; hier werden Gegenstände besprochen, die Boëthius fremd sind.

Die Voraussetzung aller irdischen Güter ist das Leben. Boëthius spricht davon allein als dem Korrelat zum Tod; nur eine Stelle (II pros. 4) könnte als Quelle in Frage kommen; daraus aber geht hervor, daß das Leben wertvoll sei. Johannes' von Dambach Lebensauffassung ist vielmehr mit der Senecas verwandt. N XXVIII ist hierfür zunächst maßgebend; darnach ist der Todestag besser als die Geburt (2), langes Leben ist langes Sterben (3), ein Siechen dem Grabe zu (vgl. A IV 1). Freude ist höchstens kurzem Leben gegenüber berechtigt, eher wäre es verständlich, über „incolatus huius in valle miseriae prolongatio" zu klagen (A IV), über die Auffassung vom Leben als einem indifferenten Dinge dürfe man nie hinausgehen (N XXVIII 3). Man glaubt Seneca selbst zu hören; er beeinflußt auch wirklich alle Erörterungen Johannes' von Dambach über das Leben, sei es in Buch C oder P, im Verein mit den pessimistischen Sätzen des Buches Ecclesiasticus, dieses Buches voll von Problemen ohne

Lösung. „Utrumque tempus", Vergangenheit und Zukunft, „alienum est" (Seneca, Ep. 77, 11 in P V 1), daher kein wahres Gut. „Longa vita est longa peregrinatio" heißt es N XXVIII 1; als Parallele dient De rem. II: „Peregrinatio est vita"; „cum multum ambulaverim, diu redeundum est". Nach N XXVIII 3 ist Leben ein unaufhaltsames Sterben, womit nur eine Seneca-Stelle (Ep. 24, 20; ähnlich Ep. 1 u. 30): „Quotidie morimur, quia quotidie aliqua pars vitae demitur et tunc quoque decrescimus, cum crescimus", verglichen sei. Die Begriffe werden aus Abneigung vor den außer uns liegenden Werten geradezu ins Gegenteil verkehrt. „Appetens longam vitam, appetit longum mori." Leben ist nicht ein Gut oder Übel, lehrt Seneca Ep. 99, 12; denselben Sinn hat N XXVIII 3. Die Einstellung, womit Seneca und sein Schüler an das Leben herantreten, zeigt auch Ep. 111, 5 (zitiert in N XXVIII 5): „Discas, vitam contemnere, nemo illam bene rexit, qui non contempserat". „Contemnere" aber ist nicht im Sinn eines das Leben nicht überschätzenden Urteils zu verstehen, sondern als Verachtung gegenüber einer Lappalie; „pusilla res est vita, sed ingens . . . contemptus vitae" (Nat. quaest. VI 32, 4 in C V 2). Demselben Sinn dient Sent. 220: „Homo vitae . . . non datus". Verwandt mit Ep. 74, 12 (in A I 2) ist Ep. 77, 4 in N XXVIII 5: „Non est res magna vivere . . .; et animalia vivunt", d. h. das Leben ist etwas Materielles; was aber materiell ist, besitzen die Götter nicht; daraus folgt, daß das Leben kein Gut ist. Die Losschälung vom Leben und der Liebe zum Leben predigt auch Cicero (Ca. Ma. 71 in P V 3). Die Ansichten Johannes' von Dambach über das Leben decken sich auch dort mit Seneca, wo er einmal nicht ausdrücklich angeführt wird; so hält Johannes von Dambach das Leben nicht für ein Gut, weil es viele Gefahren berge — Seneca: „Vita in suppliciis" (Dial. XI 9, 6). Johannes von Dambach bedauert dessen Unsicherheit und Unrast — Seneca: „Tempestate iactatur vita" (Ep. 108, 37). Johannes von Dambach sagt: „Vitam dolores extenuant, moeror deprimit" — Seneca: „Vita flebilis" (Dial. VI 11, 1; XI 4, 2). Johannes von Dambach: „Vitam infirmitas frangit" — Seneca: „Iter ad mortem" (Ep. 30, 10).

Im Anschluß an die Bewertung des Lebens folgen Moralvorschriften, das Leben zu nützen; als Vorbild wird der Weise hingestellt (Ep. 70, 5 in N XXVIII 5): „Sapiens semper cogitat, qualis, non quanta sit [vita]". „Unus dies eruditorum", sagt Johannes von Dambach (N XXVIII 3) mit Seneca (Ep. 78, 88), „plus valet quam imperiti longissima aetas". Ins Christliche wendet Johannes von Dambach den Seneca-Satz: „Vita non est imperfecta, si honesta est; ubique desines, sed bene desines" (Ep. 77, 4 in N XXVIII 5). In letzter Linie dienen aber auch diese trefflichen

Sätze der einen großen Mahnung: „Verachte das Leben", wie der Zusammenhang beweist, in dem sie verwurzelt sind — bei Johannes von Dambach wie bei Seneca.

Zusammen mit dem leiblichen Leben werden auch die Qualitäten desselben abfällig beurteilt, zunächst die Gesundheit. Ein Zitat aus Boëthius (III pros. 8 in N I 1) gibt die Grundlage für das Axiom: „Bona corporis esse amissibilia". Alle weiteren Erwägungen sind damit charakterisiert. Dazu gesellt sich noch der latente Einfluß des schon genannten Seneca-Zitates (Ep. 120, 3): Gut sei nicht, was mißbraucht werden könne; daran scheint sich Johannes von Dambach erinnert zu haben, und nun werden mit der Lauge der Kritik die körperlichen Fähigkeiten behandelt. Nur einige Beispiele, um die Denkungsart Johannes' von Dambach zu zeigen: Das Auge — es hemmt die geistige Erkenntnis (N VII 3); das Gehör — dient dazu, Törichtes aufzunehmen (N VIII 2); Sprache — wertlos im Verhältnis zum Geist (N X 3); die Kraft der Füße — bringt nur dem Verbrechen nahe (N XII 1); die Körperstärke — dein wahrer Feind (N XVII 1—3); die Fähigkeit der Mutterschaft — Sterilität ist Anlaß zur Freude (N XIV 3); Geschmeidigkeit der Glieder — Gefährten sind sie zu Schandtaten (N XI 1) . . . Daher: frohlocke jeder über die Mängel des Leibes. Seneca wird kaum zitiert. Die Erörterungen über den Gesichtssinn (N VII 4) sind De rem. XII entnommen. Bemerkungen über die Zähne an Fo. hon. vit. IV (in N X 4) angelehnt. Das ganze Buch N stellt nur eine Anwendung der Seneca-Zitate, Ep. 66, 6 in N III 1; 66, 2 in N V 3 dar; das zeigt besonders auch die Beurteilung der körperlichen Schönheit, die natürlich auch wertlos sein muß. Hier macht sich auch der Einfluß des Boëthius wieder geltend. Schönheit ist aus zweifachem Grund zu verachten: Einmal weil sie vergänglich ist (II pros. 4 in N I und III pros. 8 in N II 1), sodann weil sie, wie Johannes von Dambach sagt, abhängt von den Mitmenschen. Das ist ein spezifisch Boëthianischer Gedanke. Boëthius III pros. 8 wird in N II 2 angeführt: „Pulchrum videri non tua natura, sed oculorum spectantium reddit infirmitas." Nur der menschlichen Schwäche sei es zu verdanken, daß die Umwelt nicht die Fäulnis des Körpers erblicke (III pros. 2 in N II 2).

Unverkennbar hat Buch N seine Methode aus De remediis fortuitorum liber entlehnt.

Großen Raum widmet die Consolatio theologiae auch den Gütern, die aus der Stellung der Menschen als Gesellschaftswesen erwachsen. Boëthius behandelt sie nicht; aber Senecas Einfluß läßt sich wahrnehmen.

Johannes von Dambach verurteilt nicht nur den Verkehr in der großen Gesellschaft; er rät zur Wachsamkeit selbst gegen die Freunde, und beobachtet die Ehe mit Mißtrauen.

Er hält das eheliche Band seelisch für gefährlich. Senecas Gedanken als Leitlinien, Theophrast und Valerius Maximus in der Durchführung: beide Elemente bedingen das düstere Bild, das Johannes von Dambach vom Verhältnis zwischen Mann und Weib entwirft. Da er „voluptas" und „affectus" als gefährlich, verderblich und als eine „depraedatio animae" ansieht, kann er ja nicht anders urteilen. Johannes von Dambach pflegt über dieses Thema eine an Bitterkeit schwerlich zu überbietende Betrachtung und empfiehlt im Anschluß an Hieronymus den Theophrast als Lektüre: „Lege aureolum Theophrasti et Medeam Jasonis" (H IV 4). Eine singuläre Erscheinung seiner Zeit stellt die Consolatio theologiae insofern freilich nicht dar; jenes Zeitalter dachte zum großen Teil frauenfeindlich; durch Verachtung der Frau und Aberkennung der Gleichberechtigung mit dem Mann glaubte man das ehelose Leben empfehlen zu können. Durch Mißtrauen gegenüber ihren sittlichen Qualitäten hoffte die misogyne Literatur der Aszese zu nützen[84]. Denselben Zielen dienen Johannes' von Dambach Erörterungen über die Ehe. Ich gebe aus diesen Kapiteln nur Ausschnitte. D XX 1 rät, wer sich in der Frau getäuscht sehe „ratione sterilitatis", solle bedenken, „feminas esse meretrices" und sich trösten. Die Impotenz einer Ehegattin ist nach Johannes von Dambach zu preisen; denn nun ist Grund vorhanden, sich von einer „meretricula" scheiden zu lassen (a. a. O.). H III 1 vergleicht die Frau mit Gift und Pest; sie sei falsch und schädige den eigenen guten Namen ... Widerlich müssen uns die aus Theophrast und mit Valerius-Maximus-Zitaten belegten Considerationes anmuten: H IV 4 bietet einen Katalog aller in der Ehe möglichen Täuschungen; die Tränen der Frau seien Lüge, ihre Gegenwart halte die Gottheit ferne, „cum veste deponit verecundiam"; ihr Charakter ist „palliata et insidiosa malitia", Treulosigkeit sein Grundmerkmal. Vgl. hierzu Sent. 130; P. L. 23, 313 f.; De nugis philosophorum; Cod. Mon. 6292, XVII 5; auch ad Her. IV 16, 23; diese Zitate verteilen sich auf H IV 7, 8 (= fragm. XIII 52); K VII 2 (= fragm. XIII 53); N II 3 (= fragm. XIII 52); N XXI 3

[84] H. Finke, *Die Frau im Mittelalter* (München 1913) ist bestrebt, die Wertschätzung der Frau im Mittelalter zu schildern und das „Dogma" vom „Spiritus antifemineus" zu entkräften. Im 13.—15. Jahrhundert wird die antifeminine Richtung jedenfalls in der Literatur sehr stark. Vom *Liber de materiis praedicabilibus* und dem *Speculum morale* erweist sich aber Johannes von Dambach nicht abhängig. Vgl. A. Rösler, *Die Frauenfrage* (Freiburg 1907) 292 ff.

(= fragm. XIII 57). Auf das ungezügelte Gefühlsleben der Frau soll Sent. 6 hinweisen; ihre geistige Minderwertigkeit Sent. 340 beweisen. Mit solchen, trübe Fluten des Gesellschaftslebens aufwirbelnden Worten, die einer abgelebten Zeit und einem verbrauchten Geschlecht Zeugnis geben, verbindet Johannes von Dambach zynische Erzählungen, die er dem sog. Valeriusbriefe entnimmt. Wenn wir eine kennen, wissen wir die Tendenz aller. Pachimius sagt voll Trauer: „Ich habe in meinem Garten einen Unglücksbaum"; „in qua se prima uxor mea suspendit . . . et secunda . . . et tertia". Cui Arrius: „Miror te . . . lacrymas invenisse. Amice, da mihi de arbore illa surculos". Die Fesselung der Willensfreiheit des Mannes durch Frauenliebe soll ein Valerius-Maximus-Zitat in H IV 2 beweisen (vgl. P. L. 30, 255). Jeder Mann ist nach Johannes von Dambach zu bedauern, der anders handelt als Bias; ihm war die Frau lediglich eines der äußeren Güter (Dial. II 5, 6 in H V 1; vgl. De rem. XVI). Stammen die meisten der soeben angeführten Zitate auch nicht von Seneca selbst, im Grunde beeinflußt doch er wiederum die Johannes von Dambacherschen Erörterungen. Sind doch die meisten der genannten Stellen nur dadurch erhalten geblieben, daß sie Seneca schon als wertvoll seinen Schriften beigefügt hatte. Dadurch waren sie an Hieronymus und andere übergangen und treten jetzt unter eigenem Namen auf.

Boëthius läßt hier seinen Schüler ganz im Stiche. Der gemessenen, geläuterten Denk- und Redeweise des feingebildeten Römers war ein Milieu, wie es Johannes von Dambach hier vor uns ausbreitet, fremd. Den abstoßenden Erzählungen unseres Autors stehen die rührenden Worte des Boëthius über die edle Tochter des Symmachus entgegen (II pros. 4). Johannes von Dambach, der gründliche Kenner der Schrift, kennt praktisch nicht Prov. (Salom.) 31 — das ist auch ein Beweis für die Einstellung unseres Autors.

Das Verhältnis zu den K i n d e r n findet keine bessere Bewertung. Sie sind wie die Gattin äußere Güter. „Ut quid turbaris de amissione liberorum, cum nihil tui ex hoc amiseris" (J VI 2)? Man muß sie missen können wie Geld und andere Dinge (Dial. II 5, 6 in H V 1). „An sint in bonis tuis computandi?" fragt im Anschluß an die eben genannte Seneca-Stelle Johannes von Dambach in H VI 2 und beruft sich auf eine Stelle aus De rem. XIII 1 und 3, wo es heißt: „Stultus es, qui defles mortem mortalium . . . periere perituri. Habebant illi, cuius magis erant quam tui." Fast möchte man meinen, Johannes von Dambach wolle Seneca noch überbieten in Verachtung der mit Kindern gesegneten Familie: Kinder sind ihm die üblen Folgen der nicht wünschenswerten

Ehe (F II 1), wahre „tortores" — einen Boëthianischen Ausdruck (III pros. 7) ahmt hier Johannes von Dambach nach —, nur Unannehmlichkeit bereiten sie (F II 4); Nachkommen zu wollen, sei daher unvernünftig, wie Theophrast sage (P. L. 23, 315 in F II 3 und Seneca, Ep. 123, 11 in G I 16).

Die Freundschaft verfällt demselben abfälligen Urteil. Der Freund ist ein Schaden, mag er gut oder schlecht sein; es droht eben stets die eine Gefahr, „perdere semetipsum"; nicht umsonst, sagt Johannes von Dambach in H I 1, werde der Freund „alter ille" genannt. Dieser Gedanke beherrscht Johannes von Dambach so stark, daß er auch die Vorteile in der Freundschaft nicht mehr beachtet, die doch selbst Seneca in ihr das „maximum bonum" sehen ließen (Ep. 99, 3); freilich warnt auch er alsbald davor, einen Affekt in der Freundesliebe zu aktuieren, und meistert dieselbe rein verstandesmäßig, bis man schließlich davon überzeugt wird, daß es doch besser sei, einen toten Freund zu haben; denn mit anderen Gütern verglichen, erweise sich auch die Freundschaft als unbedeutende Sache (Ep. 104, 11; 63, 11 usw.).

Johannes von Dambach ahmt Seneca nach. Mit dem nüchternen: „Damnum recuperabile est" tröstet er (H I 2) den über den Verlust eines Freundes Trauernden; heiße es doch in De rem. XV 1: „Amicum perdidi; alium quaere et ibi eum quaeras, ubi invenias. Quaere inter liberales artes." Die Lauge der logizistischen Analyse ist stets die gleiche, nur das Objekt wechselt. Der Glaube an die leichte Ersetzbarkeit des Freundes, der Tadel wegen des Anschlusses an einen einzigen Freund — H I 2 zitiert De rem. XV 2 — beweisen, daß beide Autoren noch keinen Begriff von wahrer Freundschaft haben.

Nur drei Ausnahmen lassen sich in der Consolatio theologiae verzeichnen: In A II 5 wird Lae. 20 angeführt; aber hier soll gezeigt werden, daß Unglück Freunde kennen lehre, nicht aber soll die Freundschaft gepriesen werden. Ebenso dienen die in G VIII 1 und H II 2 angeführten Zitate aus Nik. Eth. II 90, 40 und ad Her. IV 18, 25 einem ihrem ursprünglichen Wortlaut fremden Zweck.

Johannes von Dambach nimmt mit Boëthius und Seneca auch Stellung zum Vaterland. Er bemüht sich in B X, das Ovidische Wort: „Dulce natale solum" als falsch nachzuweisen, indem er den Begriff von Vaterland und Heimat seines eigentümlichen Gehaltes entkleidet. Nicht „natale solum, totus mundus" müßte uns Heimat werden; rasch aber verbessert er sich: „[Homo] non solum locum, in quem exilio relegatus est, sed et terram, de qua secundum carnem natus est, et totum mundum exilium reputet" (B X 2). Es ist bezeichnend, daß

Johannes von Dambach so spricht. Seneca, Boëthius und Johannes von Dambach waren von der Heimat vertrieben; diese geistig starken Männer waren aber nicht stark genug, dieses Leiden in einer den Verhältnissen gerechten Weise zu meistern und deshalb negieren sie die Berechtigung eines solchen Gutes überhaupt.

Seneca wird mit De rem. VIII (in B X 3) eingeführt: „Patriam meam transire non possum, omnium una est, extra hanc nemo proici potest. Non patria mihi interdicitur, sed locus." „Patria" müsse in Zukunft — so schließt Johannes von Dambach daraus — „exilium" benannt werden — dieselbe Umwertung der Begriffe, die wir anderwärts kennengelernt haben. Weil die Seele der wichtigere Bestandteil des Menschen ist, deshalb ist für Johannes von Dambach das Verhältnis zur Außenwelt und jede Beziehung zum Vaterland unberechtigt. Es gibt nicht „Vaterland", es gibt nur „Räume". Mit gewissem Recht konnte Johannes von Dambach die genannte Stelle aus De rem. Seneca zuschreiben, ist sie doch nur eine Zusammenfassung aus Dial. VII 20, 5; IX 4, 4; Ep. 28, 4 usw. Sollte etwas den Namen „Vaterland" wirklich verdienen, dann müßte es allein von uns abhängen, ob wir uns darin befänden oder nicht. Darum sagt Boëthius I pros. 5 (zit. in B 3): „Tu quidem procul a patria non pulsus, sed aberrasti".

In die Reihe der Wertetafel des Boëthius mündet der Fluß unserer Darstellung erst wieder ein, indem wir die Bedeutung des Affektes und der Lust nach Johannes von Dambach erörtern. Bei Seneca, Boëthius, Cicero und Johannes von Dambach wird die Lust als die höchste Art des falschen irdischen Glückes hingestellt. Boëthius spricht nur von der „voluptas", der irdischen Lust, die er ziemlich kurz in III pros. 7 erledigt, während die übrigen Autoren mit Johannes von Dambach zwischen „voluptas" und „affectus" — hier natürlich nur als angenehmer Affekt verstanden — unterscheiden. Seneca erörtert ganz eingehend den Begriff des Affektes. Da seine psychologischen Betrachtungen hierüber aber keinerlei Einfluß auf Johannes von Dambach ausüben, können sie beiseite liegen bleiben. Johannes von Dambach bezeichnet mit „adfectus", von ihm gleich „adfectio" gebraucht, ein Lustgefühl höherer Art; wenn er vom „affectus", insofern er angenehm empfunden wird, spricht, meint er stets die mit der Liebe zu etwas und dem Interesse für etwas verbundene Lust. Unter „voluptas" aber versteht er mit Seneca die niedrige Lust, ohne damit die Sexualgefühle ausschließlich bezeichnen zu wollen.

Wollten wir die Lustgefühle dort einordnen, wohin sie nach Senecas Gedankengang gehörten, dann müßten sie jedenfalls an den Anfang gestellt werden; denn nach ihm verachten wir die

irdischen Güter doch nur deshalb, weil sie in uns die „voluptas" auslösen, die unser nüchternes Verstandesurteil trübt und unsere Seele beunruhigt. Da wir aber bisher dem Schema des Boëthius gefolgt sind, mag auch die Behandlung dieses Gegenstandes dort folgen, wo er sie wissen wollte, am Schluß.

Seneca stellt die „voluptas", die Lust, in den Mittelpunkt seiner Erörterungen; er sieht in ihr nur „vitium, res infamis, humilis et pusilla res, communis cum mutis animalibus" und preist als „vera voluptas" die „contemptio omnium voluptatum" (Dial. VII 4, 2), auf welches Objekt sie sich auch beziehen mögen. Johannes von Dambach kann nach seinen Voraussetzungen, die er mit Seneca gemein hat, nicht anders urteilen. Seine Lehre ist hauptsächlich in Buch C und J niedergelegt, mehr noch in diesem als in jenem. Er bezeichnet dieselbe Sache wie Seneca mit „voluptas, deliciae, cupiditas, libido". Gleich zu Beginn seiner Erörterungen nennt er die „voluptas" „non bona" und belegt diese Ansicht mit dem Hinweis auf die Götter, die sinnliche Lust nicht kännten (Ep. 74, 14 in J I 1), während umgekehrt die Tiere sie besäßen: „Animalibus quam homini pleniora contingunt". Daher können sie nach ihm des Menschen nicht würdig sein. „In voluptatibus nihil est magnificum." Dieses Zitat aus De ben. VII 2, 2 bildet das Thema von J I 3. Dies wird nun im Anschluß an Seneca eingehend erörtert.

Die Gefährlichkeit der „voluptas" wird auf zweifache Weise bewiesen; sie ist einerseits schädlich, andererseits kurz und unersättlich. Die einzelnen Belege können übergangen werden.

Besondere Aufmerksamkeit widmet der Autor der „voluptas carnalis", der mit dem Geschlechtsleben verbundenen Lust. Johannes von Dambach schließt sich hier gern an Aristoteles an. Seinen Grundsätzen gemäß sieht er in ihr nur Nachteile, da die Gefahr des Mißbrauches in diesem Falle besonders groß sei. In J III 5 zitiert er Cicero (Ca. Ma. XII 39). Darnach gibt es auf Erden keine größere Pest als die „voluptas corporis", die „dem Menschen von Natur aus innewohnt". Aus der Gegenüberstellung: „Nulla capitalior pestis — hominibus a natura data" zeigt sich wiederum eine Seite der Weltanschauung Johannes' von Dambach; diese Lust treibt zum „turpe opus", heischt „effrenate" und „temere" die Befriedigung und muß daher mit der Wurzel getilgt werden. Sie ist nichts als Hindernis des Verstandes — das liest Johannes von Dambach aus der Nik. Eth. II 87, 20 in J III 4 heraus —, eine Hemmung geistigen Aufschwungs. Wenn Aristoteles vom verfehlten Unmaß — „qui multum utitur voluptate" (Nik. Eth. III 48 und IV 39 in J III 5) — spricht, versteht Johannes von Dambach seine Worte

und die daraus gezogenen Folgerungen vom Wesen der „voluptas“ überhaupt. Der Behandlung der aus fühlbarer Zuneigung erfließenden Akte (Kuß, Händedruck u. dgl.) legt er den Grundsatz unter, nach der Nik. Eth. II 36, 45, zit. in J III 3, seien alle mit lustbetonten Tastempfindungen verbundenen Handlungen entwürdigend: „Faciunt hominem brutalem seu bestialem“. Sie machen, so sagt Johannes von Dambach in J III 3, J IX 1, der Gottheit unwert; der Kuß führe die „desideria carnalia“ ins Herz (J IV 2). der Händedruck sei „abominabile libidinis instrumentum, libidinis incentivus“ (J V 1), sei Zeichen eines „sanguinolentus peccator“; selbst wenn eine Person für derartige Einflüsse weniger zugänglich sei, solle sie doch den Händedruck „ob gratiam“ unterlassen. Johannes von Dambach gibt noch diesbezügliche Verhaltungsmaßregeln im Anschluß, wie er sagt, an Aristoteles (Spec. hist. III 86 in J V 2) und mahnt, das bei Aristoteles (De pomo, Hain 1659 fol. 371^{V}—372^{R}, zit. in J X 1) geschilderte Bild eines wahren Philosophen nachzuahmen.

Die Behandlung des „affectus“ oder der „affectio“, wie Johannes von Dambach gerne sagt (z. B. H II 4; H V 4; H VI 1; H XV 5), können wir kurz erledigen. Da gerade der Affekt das Mittel ist, sich an „bona aliena“ zu verlieren, mögen sie heißen, wie sie wollen, ist er „zu verachten“.

Das Zitat aus der Schrift ad Her. (IV 18, 25 in H II 3) kennen wir schon (vgl. S. 131) und haben nur noch die Ergänzung beizufügen, welche H II 2 gibt: Das ruhige Verstandesurteil muß uns verbieten, der Liebe unser Herz zu öffnen; denn Liebe bringt nichts mit sich als: „Timere continue prodi, scandalizare, honorem perdere“. Außerdem bringt der Affekt unsere köstlichste Fähigkeit, das klare Urteil, in Gefahr. In B XII 1 sagt Johannes von Dambach: „Perit judicium, cum transit in affectum.“ Johannes von Dambach war sicherlich von Seneca beeinflußt, als er diesen Satz schrieb; denn in De ben. II 14, 1 sagt Seneca: „Affectus interpellat judicium“ (vgl. auch Nik. Eth. II 82, 20 in J III 4).

Eine weitere Gefahr birgt der Affekt in sich, insofern er nicht vollständig unserer Gewalt untersteht. Wenn er einmal in unser Herz eingedrungen ist, müssen wir gewärtigen, daß er uns Wege weist, vor denen wir zurückscheuen. Das ist der kurze Sinn aus D X 1. Seneca sagt (Ep. 116, 1): „Peripatetici temperatos affectus probant, Stoici nullos.“ Johannes von Dambach aber rät: Lieber eine Acharis sein, als die Seele gefangennehmen lassen, d. h. der „captivitas moralis“ (H XIII 3) verfallen, die uns der Freiheit beraubt, mag sie Geldgier (G III 4), mag sie „amor excessivus“ (L XVI 2) heißen.

Inwiefern diese wenigen Grundsätze, nach denen der Affekt zu bewerten ist, auf das Verhältnis des Menschen zu den verschiedenen Objekten Anwendung finden müssen, zeigt Johannes von Dambach bei Behandlung der einzelnen Objekte, mit deren Hilfe der Mensch sein Glück zu realisieren sucht. Davon braucht aber im einzelnen nicht mehr gehandelt zu werden.

II.

Die Güterreihe, die Johannes von Dambach aufführt, ist nun erschöpft, soweit Güter der Außenwelt in Betracht kommen. Es hat sich gezeigt, daß keines derselben das wahre Glück bedeuten könne, weil keines dem Glückseligkeitsstreben des Menschen quantitativ und qualitativ restlos genüge. Das Ergebnis war insofern negativ, doch nicht ganz. Wir wissen nun, welche Eigenschaften ein Objekt haben müsse, um das wahre Glück des Menschen zu begründen.

Im folgenden soll gezeigt werden, worin Johannes von Dambach das wahre Glück des Menschen auf Erden erblickt und inwiefern er in Bestimmung desselben von den antiken Quellen abhängig ist. Bisher erwiesen sich Seneca und Boëthius als die Hauptzeugen, Theophrast beherrschte einen Abschnitt, Aristoteles und Cicero traten nur gelegentlich hervor. Dieses Verhältnis der die Consolatio theologiae beeinflussenden Kräfte wird sich im kommenden Abschnitt etwas verschieben.

Indem Johannes von Dambach die Güter der Außenwelt samt dem eigenen Leib als ungeeignet in der ihn beschäftigenden Frage hinstellt, geht er methodisch wie Boëthius vor; dessen Endergebnis läßt sich also auf eine kurze Formel bringen:

Ein Objekt, dessen Genuß dem Menschen die „beatitudo" bereitet, hat fünf Merkmale: „copia, potentia, reverentia, celebritas, jucunditas". Nur Gott ist das Objekt, das diese fünf Merkmale aufweist. Also ist Gott das Objekt, dessen Genuß die „beatitudo" bereitet. Nun ist aber Gott das höchste Gut (nach III pros. 10); das höchste Gut begründet aber die vollkommene Glückseligkeit. Also müssen alle nach wahrer Glückseligkeit Strebenden am höchsten Gut teilhaben, und auch die Glückseligkeit auf Erden besteht in der Teilnahme daran.

Diese Schlußfolgerung zieht Johannes von Dambach nicht.

Es wurde schon darauf hingewiesen, daß der Gedanke der „participatio" von Johannes von Dambach wohl einmal erwähnt wird, aber keine Rolle spielt. Würde der Autor diese Grundidee der „Consolatio philosophiae" sich auswirken lassen, d. h. nicht nur in dem Boëthius der drei ersten Bücher (bis III pros. 7) seinen Meister erblicken, er hätte wohl für eine frohere Welt-

anschauung den Mut gefunden. Johannes von Dambach folgt vorwiegend Seneca.

Seneca aber sieht in der Tugend das höchste Gut auf Erden, Tugend gleich „ratio", gleich „pars divini spiritus, mersa in corpus humanum" (Ep. 66, 12). Ihm folgt Johannes von Dambach, soweit es sein christlicher Standpunkt erlaubt; er überträgt die Eigenschaften, die er hinsichtlich der irdischen Güter negiert, nicht auf Gott, sondern — insofern er überhaupt methodisch folgerichtig vorgeht — auf die Tugend. Weder ihm noch Seneca bedeutet sie das höchste Glück, wenn man einen tugendhaften Akt darunter verstehen wollte, sondern den Zustand innerer Ruhe und Ausgeglichenheit.

Wie kommt nun Johannes von Dambach dazu — so müssen wir fragen —, die Tugend als wahres Glück anzusehen? Diese Frage setzt eine andere voraus: Wie bestimmt Johannes von Dambach die Eigenschaften des wahren Glückes?

Das wahre Glück kann nur jenes sein, das der Seele genug tut. Dieser Johannes von Dambachersche Satz steht fest. Mit Seele als dem Sitz des wahren Glücks aber meint unser Autor die reine Geistseele unter Ausschluß der niedrigen Seelenteile; denn in M II 2 erklärt er die sinnlich fühlbare Freude als keine wahre Freude; betont, daß die Freude der niedrigen Seelenregion noch in „voluptas carnalis" umschlagen könnte, womit schon gegeben sei, daß sie nicht wahres Glück bedeute (N XXX 3); er zählt (B III 11) die sinnlich fühlbare Freude noch zur „materia", zum Objekt, das dem „bonus artifex" Anlaß gibt, geistige Werte hervorzubringen.

Diese Geistseele bezeichnet er mit wechselnden Worten. Nur „spiritus" bedeutet bei Johannes von Dambach im eigentlichen Sinn und stets Geistseele; „mens" bezeichnet mit geringen Ausnahmen dasselbe. Desgleichen meint der Autor mit dem Wort: „anima" zumeist das geistige Prinzip; „animus" und zumal das Wort: „cor" schillert in allen Bedeutungen. Daneben kommen äquivalente Termini vor, wie „homo interior", sogar mit „sensus" wird der Geist bezeichnet; einmal (A I 30) sind „intellectus et voluntas" als Träger des wahren Glückes angegeben.

Eine Beeinflussung von seiten Senecas, an die man denken möchte, liegt in keiner Weise vor. Sowohl bei ihm wie bei Johannes von Dambach muß der jeweilige Sinn ergeben, wie ein Begriff zu fassen ist. Seneca und Johannes von Dambach kommen nur insofern überein, als auch Seneca die „pars irrationalis animae" als Sitz des wahren Glückes nicht anerkennt.

Das in der Geistseele ruhende, ihr entsprechende Glück muß folgende Wesensmomente aufweisen:

Das wahre Glück ist innerlich. „Hunc doce beatum esse, non quem vulgus vocat, sed cui omne bonum in animo est.“ Auf diesem Seneca-Zitat (Ep. 45, 9) baut A I 10 auf und findet in diesem Zitat die Tatsache der „beatitudo realis“ und „substantialis“ gelehrt. Sie ist autochthon und darauf legt Seneca alles Gewicht. „Cum velis veram hominis aestimationem habere et scire qualis sit, nudum inspice ... animum intuere, quantus qualisque sit, alieno aut suo magnus“ (Ep. 76, 32 in A III 8). Die „bona ex nobis nascentia“ (Ep. 66) machen das echte Glück aus, im Vergleich zu welchen die „aliena et externa“ als „vilia“ bezeichnet werden müssen. Allein die „ratio“ darf bestimmen, sagt Johannes von Dambach in G I 14 zusammen mit Seneca, Ep. 66, 35, was als ein Gut anzusehen sei; die Vernunft aber befiehlt: „Ad beate vivendum ... animo sano et erecto despiciente fortunam opus est“ (Seneca a. a. O. in G I 14). Daher muß der wahrhaft Glückliche allem, was der „fortuna“ untersteht, den Abschied geben, sich jenseits der Gewalt der „fortuna“ stellen (Seneca a. a. O.), gleich Bias von Priene und Stilbon (Dial. II 5, 6 in H V 1 und G III 2). Dann aber ist der wahrhaft Glückliche vorhanden: „Qui se habet, nihil perdit“, erklärt Johannes von Dambach, die Worte der zuletzt genannten Seneca-Stellen nachahmend. Freilich muß man den Mut haben zu unterscheiden zwischen „vivere“ und „beate vivere“; zu jenem gehört vieles, „ad vivendum rebus multis opus est“ (Ep. 9, 13 in G I 14), d. h. lauter Dinge, die zusammen das „fortuitum bonum“ ausmachen (Ep. 8, 3 in A III 3). Dieses aber ist zu verachten in entschiedenem Aufschwung der Seele: „Animus debet esse alacer et fidens et super omnia rectus. Conculca ista, quae forinsecus splendent“ (Ep. 59, 2 f. in K I 11).

Nur wer das wahre Glück hat, besitzt wahre Freude; diese hat folgende Eigenschaften (Ep. 59, 2 f. in K I 13): „Gaudio adjunctum est non desinere nec in contrarium verti“ — es ist „gaudium stabile et magnum“ (Seneca, Ep. 59, 15 in K I 13), ist frei von jähem Wechsel (Sent. 101 in A III 5). Diese Beständigkeit rührt davon her, daß solche Freude in uns wurzelt; Seneca, Ep. 23, 3 wird zum Beweis in K I 11 angeführt: „Volo tibi numquam deesse laetitiam; volo tibi illam domi nasci; nascitur, si intra teipsum sit“. Darauf deutet auch Seneca selbst hin (a. a. O.), wenn er sagt: Nicht die Freude soll verdammt sein, sondern jener Freude das Wort geredet werden, die im edleren Teil und auf edle Weise genossen wird.

Diese seelische Freude wahrt der am besten, welcher die unerschütterliche Ruhe besitzt; sie wird wiederum dadurch erreicht, daß der Mensch sich vom Geschehen der Außen-

welt zurückzieht und nach Seneca, Ep. 9, 13 (in G I 14), „mit sich selbst zufrieden ist". Johannes von Dambach deutet in K V 3 dasselbe mit den Worten an: „Nulla reflexio vel imaginatio ... ad illud, quod forinsecus actum est". Um dessentwillen ist das Glück der Außenwelt, die „inquieta res" (A I 22), das „bonum fortunae" (A III 3), zu bekämpfen. Der Mensch wappne seine Seele mit einer „unübersteiglichen Mauer", nachdem eine äußere Wehr nicht vorhanden ist (Ep. 74, 19 in O V 3): „Intus instruimur, si pars illa (scil. interna) tuta est". Gleichsam nur an der Peripherie seines Bewußtseins darf ein Ansturm bemerklich sein („pulsari potest"), aber erobert, überflutet darf es von äußeren Einflüssen nicht werden (im Anschluß an Seneca a. a. O. dargelegt). Aus diesem Grund verachtet der Glückliche die Verachtung: „Melius multo foret homini, manere in se vel apud se in sua propria mansione; securissimum est, ab aliis non curari", sagt Johannes von Dambach in D X 1 entsprechend der Senecaischen Norm (Lib. de mor. 24): „Si beatus vis esse, cogita hoc primum, contemnere ab aliis contemni" und (a. a. O. 23, zitiert in D IX 2): „Nondum felix es, si non te turba derisit". Als Illustrierung dieser Lehre bringt Johannes von Dambach in D XV 2 die Anekdote von Antitanes, der einem Schmähenden antwortete: „Non mihi, sed illi [maledixit], qui in se quod ille culpat agnoscit." Johannes' von Dambach Interpretation ist bemerkenswert: „Et si mihi maledicere curet, non curo, quia auditus lingua debet esse robustior ... aliquatenus tamen curo, quia eo ipso me fateor esse superiorem, quia superioris personae est hoc pati, inferioris facere". Diese Worte sind auch mit Seneca, Dial. II 5, 3; De ben. II 35, 2 verwandt: „Sapiens non potest ulla aut iniuria aut contumelia affici; nullius mali est patiens".

Zur wahren Seelenruhe verhält sich als „pars potentialis" die Liebe zur Einsamkeit und der Geist des Schweigens. Johannes von Dambach kennt die Idee vom Herabsteigen der Gottheit oder der „Sapientia" in die Seele und deren Verähnlichung mit ihr; er sieht diese Lehre in Ep. 79, 17 (zitiert in H XVI 7 u. 10) angedeutet: „Amplectendum est otium, quod inter deos agitur, quod deos facit". Ähnliches besagen in H XVI 6 die angeblichen Seneca-Worte: „Jucundum est esse secum, cum quis se dignum quo fruatur effecit". Hierzu gibt unser Autor folgende Erklärung: „⟨Esse secum⟩, non cum aliis, ⟨se dignum⟩ . . . effecit i. e. se fecit talem, ut digne in seipso sic studio sapientiae perfectionis quodammodo habeat fruitionem. Nimirum huic concordat sapiens: intrans in domum meam, conquiescam cum illa". Zum letztgenannten Bild, das Sap. 8, 10 entnommen ist, fügt sich gut Seneca, Ep. 105, 6 (in K IV 4): „Nihil

aeque proderit, quam quiescere et minimum cum aliis loqui et plurimum secum"; denn, sagt Johannes von Dambach in K IV 1: „Ad ipsam (scil. silentii fractionem) et humanam confabulationem sequitur mentis distractio". Zum Stillschweigen, glaubt der Autor, fordere uns die Natur selber auf, wie der Ausspruch des Socrates von dem einen Mund und den zwei Ohren beweise (K IV 3).

Ob Johannes von Dambach nach Art des Aristoteles (Nik. Eth. 1175 ff.) und Thomas (S. th. 1, 2 q. 62, 1 c) eine Glückseligkeit im engeren und weiteren Sinn unterscheiden will, indem er jenem in der Seelenruhe, d. h. der Harmonie zwischen Geist und Leib bestehenden Glück die „Contemplatio" entgegensetzt, läßt sich nicht entscheiden. Wir brauchen dieser Frage auch nicht lange nachzugehen; denn an dieser Stelle, wie sonst auch, ist es dem Autor kaum um die Stellungnahme zu prinzipiellen Fragen zu tun, er ist überall der eifrige Kompilator, der seinem Bau Steine einfügt, wo er sie findet, wenn sie nur nicht überhaupt untauglich sind.

Der inneren Ruhe und Ausgeglichenheit gesellt sich nach Seneca wie Johannes von Dambach die innere Freiheit als Eigenschaft des wahren Glückes bei. Nach Seneca äußert sie sich darin, daß der Weise das, was das Geschick bietet, mit Freiheit tut, er fügt sich dem Fatum, aber freiwillig erfüllt er es: „Sapiens nihil invitus facit, necessitatem fugit (Ep. 54, 7 in N XXIX 2); quia vult, quod illa coactura est". Senecas Lehre schillert in diesem Stück, bald steht der Weise über dem Geschick, es freitätig gestaltend, bald wird er ihm zu gehorchen gezwungen; um aber ja nicht den Anschein des Zwanges zu erregen, gehorcht er freiwillig der Macht, der er doch nicht entrinnen könnte. Bald ist das Schicksal Freund bald Feind. Die eiserne Notwendigkeit sucht er zu verneinen, wird aber täglich gezwungen, sie anzuerkennen. Darum Senecas Bestreben, ein immanentes Glück zu verwirklichen, das von der Außenwelt nichts hofft, ihr nichts zu danken braucht.

Johannes von Dambach hat diesen Widerspruch mit Seneca gemeinsam. Bald findet er rührende Worte über die Vatergüte der göttlichen Vorsehung (K V 3), in deren Arme man sich wirft, bald beherrscht ihn finsteres Mißtrauen dem Schicksal gegenüber, das enttäuscht und vor dem man sich grollend zurückzieht, dadurch beweisend, daß man das äußere Glück doch lieb hätte.

Wie sehr Johannes von Dambach von der Vorstellung des „ludus fortunae" fasziniert ist, haben wir gesehen. Die Offenbarung sagt ihm, was von der Vorsehung zu halten ist; Ausdruck seiner seelischen Stimmung war dieser Glaube nicht. Man könnte meinen, Johannes von Dambach vertrete diese Auffassung des Mißtrauens doch nicht im Ernst oder, wenn wirklich, dann sei

sie charakteristisch nur für jene Partien, die sich als vorwiegend von der Antike abhängig zeigen. Allein auch das von ihm im christlichen Sinn verstandene Verhältnis von Gott und Mensch belastet er teilweise mit dieser pessimistischen Anschauung. Die Stelle, es ist O IV 4, lautet: „Nonne consideras, quod non expedit homini, a creditore plus mutuo recipere, quam sit necesse? Nempe, quantum receperit, tantum solet creditor tandem ab eo repetere et si grave sit, a creditore mutuum obtinere vel pro mutuo supplicare, gravius est multo tandem ei reddere". Nun folgt eine Aufzählung der Schätze, die in Gott verborgen liegen und die Gott spenden könnte. Daran schließt sich die Warnung: Erbitte nicht zu viel, denn „cui plus creditur, plus ab eo exigitur". Der fehlende Schlußsatz aber müßte dem Zusammenhang nach lauten: Freue dich also, wenn du nicht viele Gaben des Geistes empfangen hast, sie würden dir nur die Rechenschaft erschweren. Liegt dieser Ableitung nicht eine düstere Anschauung göttlicher Gerechtigkeit zugrunde? Aus solcher Einstellung ist vielleicht auch die überstarke Betonung der Demut, der Abscheu vor irdischem Glück, das ängstliche Sich-in-sich-zurückziehen vor dem feindseligen Schicksal, das kaum zu sättigende Verlangen nach Leiden zu erklären, in dessen Behandlung das Leiden aus Liebe doch nicht die ihm gebührende Stellung einnimmt. Aus diesem kosmologischen Zusammenhang, der Betrachtung des Verhältnisses von Gottheit zu Menschheit und Weltgeschehen, ist Senecas und Johannes' von Dambach Lehre von der inneren Freiheit zu verstehen; sie geht aus dem Mißtrauen äußeren Einflüssen gegenüber, mögen sie nun von einer Macht wie immer herrühren, hervor, aus dem bangen Bewußtsein der Einordnung in ein höheres Ganze.

Diese Freiheit, die sich in ihren Beziehungen zur Außenwelt mehr passiver Art erweist, wird aktiv sich auswirken, wenn wir sie als Selbstbefreiung von inneren Fesseln auffassen. „Liber is est aestimandus, qui nulli turpi (= turpitudini) servit" (ad Her. IV 17, 24 in L I 2). Ein ähnliches Axiom lautet: „Qui seipsum vincit, contra omnia fortis est" (Seneca-Zitat? in D V 2 und L III 5). Auch der Rat: „Velle regnare . . . rege teipsum" (De ben. III 373 in E IV 2) will nichts anderes, als den Menschen zur Selbsterziehung und Selbstbefreiung anspornen.

An die vorliegende Frage nach dem Wesen, dem „Quid sit" des wahren Glückes schließt sich die zweite nach demjenigen Moment, welches fähig ist, die Seele ruhig, freudig, frei oder wahrhaft innerlich glücklich zu machen.

Dieses Element, das „per quid", ist die Tugend.

Von einer systematischen Tugendlehre kann bei unserem

Autor keine Rede sein; er verflicht in seine Erörterungen gelegentlich Definitionen in bunter Folge, so heißt er sie in O XVII 2 schlechthin „mores boni", schließt sich in O VI 1 an eine sog. Socrates-Definition an („ipsam esse, quae res impossibiles ad possibilem redderet facilitatem"), definiert sie gelegentlich im Anschluß an Aristoteles (Nik. Eth. II 20, 10 und II 158, 20 in C V 2) usw.; aber um Definitionen ist es ihm ja nicht zu tun; nicht um die Tugend in erster Linie handelt es sich bei ihm, sondern um das in der Tugend gegebene volle Glück, dem die Tugend dient.

Johannes von Dambach schlägt noch einen anderen Weg ein, das in der Tugend liegende Glück zu beweisen. Er nimmt in sich den Einfluß des Boëthius auf, der, wie wir hörten, nach den Gütern fragt, die notwendig gegeben sein müssen, um sich wahren Glückes zu erfreuen. Ihm methodisch folgend, zählt er ungefähr nach dessen Schema diese Güter auf, überträgt sie aber nicht auf Gott als deren Urheber und Inhaber, sondern auf die Tugend. Somit kreuzt sich in Johannes von Dambach Boëthianischer und Senecaischer Einfluß. Als Beispiel seien drei dieser Gütertafeln (aus C V 5, 6, 7) hierhergesetzt. Tugend gibt:

Gesundheit	Ehrenhaftigkeit	Adel
Tapferkeit		Reichtum
Leben	Würde	Herrschaft
Schönheit	Vollkommenheit	Schutz
Zierde	himml. Leben	Macht
Gastmahl	Belohnung	guten Ruf
beste Seelenverfassung	vollk. Seligkeit	Ehre
	dauernde Freude.	

In dieser Tabelle ist unschwer das Schema des Boëthius zu erkennen. Indem nun alle diese Güter der Tugend zugesprochen werden, ist sie als wahres Glück erwiesen. Einige dieser Momente werden zudem aus Seneca, Aristoteles und Cicero belegt. So:

Tugend verleiht Schönheit (Seneca, De ben. IV 17, 2 in O V 3) (ebenso Ep. 82, 13 in N III 1 und Ep. 66, 2 in C V 5).

Tugend ist Reichtum (ad Her. IV 14, 20 in G I 11).

Tugend gibt Gesundheit (Cicero? in N III 1).

Tugend ist wahrer Adel (Seneca, Ep. 44, 5 in C V 6 und O V 1).

Tugend verleiht wahre Menschenwürde und Selbstachtung (Seneca, Ep. 66, 2 in C V 5 und Ep. 29, 10 in H XVII 3).

Tugend ermöglicht vornehme Gesellschaft (Cicero, De off. I, XVII 55 in O V 3).

Tugend verleiht Ruhm (Seneca, Ep. 79, 17 in H XVI 7 und N III 3).

Tugend vermittelt Freude (Seneca, Ep. 27, 3 in K I 11).

Tugend vervollkommnet endlich wahrhaft (Aristoteles, Nik. Eth. II 5 und 6 in C V 7; II 147, 35; Phys. VII 3 in C V 7).

Indem auf diese Weise Johannes von Dambach alle jene Eigenschaften, die dem höchsten Gut selbst eignen, insofern es Gegenstand des menschlichen Strebens nach Glück ist, auf die Tugend vereinigt, will er die Ablehnung der irdischen Güter als Ursache des Glückes durch eine positive Lösung ergänzen, von der Boëthius selbst nichts weiß. Dessen Lösung ist viel konsequenter. Nach III pros. 10 wird der Mensch glücklich, indem er die „participatio" aller jener Eigenschaften anstrebt, deren ursprünglicher Besitz Gott zum höchsten Gut macht. Johannes von Dambach aber biegt hier von Boëthius ab — wieviel philosophischer und dem Christentum entsprechender wäre die Nachfolge des Boëthius gewesen —, überträgt jene Eigenschaften auf die Tugend und wird zum Senecaschüler. Wenn es ihm auch nicht um streng schulmäßige Beweisführung zu tun war, müssen wir doch sagen, daß er so den Fortschritt des Boëthius über Seneca hinaus widerruft.

Wie leicht wäre es doch gerade für ihn gewesen, in die Teilnahme am göttlichen Wesen die Glückseligkeit zu verlegen. Nur insofern erhebt er sich über Seneca, als er praktisch eine Tugendübung um eines außer und über uns liegenden höheren Zieles willen lehrt. Seneca sagt: „Nullum virtutum praemium dignum ipsis extra ipsas" (Ep. 76, 22 in C V 7); Boëthius lehrt, Lohn und Strafe seien unzertrennlich vom Menschen, die tugendhafte Handlung sei sich selbst genug (IV pros. 3), bringt aber das Gutsein in Zusammenhang mit der Teilnahme am göttlichen Wesen; Johannes von Dambach aber führt praktisch, vom Christentum beeinflußt, ein heteronomes Moralprinzip ein.

Die ethischen Auffassungen sind zurückzuführen auf die theologischen, denen die drei Autoren huldigen.

Wenn wir nämlich Seneca, Boëthius und Johannes von Dambach miteinander vergleichen, so stellen sie dadurch eine aufsteigende Reihe dar, daß wir vom Pantheismus Senecas über den philosophischen Monotheismus des Boëthius zu Johannes von Dambach kommen, der in letzter Linie ein durch Offenbarung gegebenes höchstes Gut annimmt (wenn er auch vom philosophischen Standpunkt aus unter Boëthius hinabsinkt).

Die Beziehungen der Johannes von Dambacherschen Tugendlehre zu ihren antiken Gewährsmännern sind noch nicht erschöpft. Den Wert der Tugend hervorzuheben, nimmt Johannes vom Dambach — wie schon kurz angedeutet wurde — auch Stellung zur Frage nach der Schwierigkeit des Tugendstrebens. Hierin gleicht er wiederum Seneca. Bei beiden finden sich dieselben Gegensätze:

Seneca (Ep. 66, 20 in C V 4) spricht von den „dolores", die das Tugendleben mit sich bringe. (Ähnlich Seneca, Ep. 13, 3 in B I 26 und C I 3). Johannes von Dambach sagt in C V 2: „Difficultates magnas habent virtutes" und bekräftigt seine Ansicht in C V 4 durch Aristoteles (Nik. Eth. II 23, 22). Das andere Vergleichspaar lautet:

Seneca (Dial. IV 13, 1): „Non . . . arduum in virtutes et asperum iter est, plane adeuntur."

Johannes von Dambach (in C I und O VI 1): Die „vitia" können leicht ausgerottet werden, da sie nicht mit der Natur gegeben sind — „nulla naturalis corporis et animae vitia ponuntur; quidquid infixum et ingenitum est, leviter non vincitur" (Seneca, Ep. 11, 1 von Johannes von Dambach zum Beweis zitiert in O VI 1; vgl. Ep. 50, 8 in C V 1). Daraus folgt, daß die Tugenden, weil natürlich, nicht leicht ausgerottet werden. Was aber der Natur gemäß ist, wird doch umgekehrt leicht erworben.

Ebenso betonen drittens beide, daß der Anfang des Tugendstrebens schwer sei.

C V trägt die Überschrift: „Super difficultate, quae est in principio in . . . acquirendo virtutes." Seneca (Ep. 50, 9) wird in C V 3 zum Beleg angeführt: „Initium eundi ad virtutes arduum est, quia hoc proprium imbecillae mentis atque aegrae est, formidare inexperta; itaque cogenda est, ut incipiat; deinde non est acerba medicina." Johannes von Dambach billigt diese Auffassung Senecas, indem er den Anfang „difficile principium", das Tugendleben „finis delectabilis" nennt.

Die Auffassung Senecas von der Tugend als dem Vernunftgemäßen, als dem Leben nach der Natur, worin die Glückseligkeit beruht, bringt es ferner mit sich, daß er auf den Urzustand des Menschengeschlechts als auf ein Ideal verweist, das dann als Zustand der schlichten und anspruchslosen Natürlichkeit gepriesen wird. Zurück zur Einfachheit, ist doch auch Johannes' von Dambach häufige Mahnung in den Themen von Luxus und Wohlleben, von Macht und Würde; er macht auch vor Liturgie und Kirche keinen Halt (D XVIII 1 u. 2). Darum berührt ihn sympathisch, was Boëthius II me. 5 sagt — er zitiert ihn in C XXI 1: „Felix nimium prior aetas; . . . facili quae sera solebat jejunia solvere glande . . . somnos dabat herba salubres." Die Kleidung, Lebensweise, der Erwerb, das Staatsleben, alles war besser, weil schlichter. Die „Boëthiana Consolatrix" beglückwünscht er; denn „aetatem, in qua ista erant, felicem nimium affirmat". Zweimal noch wiederholt Johannes von Dambach dasselbe Zitat, die Einfachheit predigend. Das Zitat aus II pros. 5 in A III 19: „Si quod naturae satis est, replere indigentiam velis,

nihil esse quod fortunae affluentiam petas, paucis minimisque contenta est natura . . .“ dient dem gleichen Zweck. Doch sind diese Worte bei Boëthius nicht ursprünglich und gehen selbst wieder auf Seneca (Ep. 90, 3 ff.) zurück.

Dasselbe Ideal, nur mit anderen Worten, preist Seneca, wenn er von der Armut spricht; er versteht nämlich darunter nicht die drückende Not, sondern ein Maß von äußeren Gütern, das den notwendigsten Lebensunterhalt gewährt und jeglichem Überfluß abhold ist [85]. Überfluß ist immer schlecht, wie auch die Saat durch zu üppige Fülle geschädigt wird und die mit Früchten überladenen Zweige brechen (Seneca, Ep. 39, 4 in A II 6). Auch Johannes von Dambach empfiehlt nicht äußerste Not, sonst würde er nicht zur Entsagung von der „non necessaria pecunia“ (G I 12) raten; Christus habe auch nicht gesagt, der Reiche könne gar nicht selig werden, vielmehr: es sei für ihn schwerer („difficile intrabit“ G I 15); auch auf Prov. (Sal.) 30, 8 beruft er sich. Auf die Gesinnung der Armut komme es an. Auch Seneca bewundert den, der im Reichtum arm zu sein verstehe (Ep. 82, 11). Johannes von Dambach führt zwar diesen Brief nicht ausdrücklich an, doch kennt er gleichbedeutende Zitate; in G III 2 nennt er Seneca, Ep. 17, 4: „Pauper sis aut pauperi similis.“ Vgl. auch Prov. 47 in G VIII 2. Weil aber diese Gesinnung schwer zu bewahren sei, darum werfe man doch lieber den ganzen Besitz weg. Seneca rät zu wenigstens zeitweiser Armut, Johannes von Dambach lobt die „paupertas voluntaria“ (G VI u. VII).

Alle Gründe, die hier vorgebracht werden, verraten die Absicht, die Seelenruhe zu schützen. „Abdicatio valet ad habendum . . . liberum animum“, sagt Johannes von Dambach in G VI 2 und belegt sein Wort aus Seneca (Ep. 18, 13): „Nemo alius est deo dignus, quam qui opes contempsit, quarum possessionem tibi non interdico, sed efficere volo, ut illas intrepide possideas“. In G VII 9, wo Johannes von Dambach vom Reichtum handelt, preist er als das größte Glück die „securitas“ und „quies [animae]“. Sie wird durch äußeren Besitz in zweifacher Weise gestört: von seiten der Mitmenschen durch Neid; darum ist ein gewisser Kommunismus am Platz: „Quietissime viverent homines, si duo haec verba tollerentur — meum et tuum“ (Lib. de mor. 98 in G VII 9). In G VIII 2 wird Senecas Wort (Ep. 14, 9) angeführt: „Nudum latro dimittit, etiam in obsessa via pauperi pax est.“ Vgl. auch Ep. 17, 8 in G VII 3. Durch die Güter selbst aber wird man gestört, indem deren Wandelbarkeit die Seele erregt. Daher muß man der „securitas“ zuliebe sich auf ein unbedingt gewährleistetes Mindest-

[85] Vgl. die Lehre des Autors über die Armut im Traktat: *De proprietate mendicantium,* Concl. 2, Obj. 4, Responsio (= C V 18, fol. 41VA).

maß festlegen. „Redige te ad parva", sagt Seneca, Ep. 20, 8 (zitiert in G VII 9), „ex quibus cadere non possis et, ne imparatos nos fortuna deprehendat, fiat nobis paupertas familiaris" (Seneca, Ep. 18, 8 in G VII 10). Dieses Mindestmaß aber garantiert die Natur, „si ad naturam vives, nunquam eris pauper" (Ep. 16, 7 in G I 16), mit anderen Worten: Armut und natürliche Einfachheit bedeuten dasselbe.

Die Fähigkeit der Armut, innere Ruhe zu schirmen, macht sie zum integrierenden Bestandteil des wahren Glückes im Sinn Johannes' von Dambach. Sie hat notwendig die Kraft fröhlich zu machen. Als Belege nennt Johannes von Dambach einmal Valerius Maximus VII 1, 2 in C XVIII 1 und bringt mehrere Zitate aus Seneca. „Paupertas laeta est", sagt Johannes von Dambach in G VIII 12; wohl in Erinnerung an Seneca, Ep. 2, 5, die in G VII 4 („Honesta res est et laeta paupertas . . .") ausdrücklich zitiert wird. Ein anderer Beleg ist Ep. 80, 6 in G VIII 12: „Saepius pauper et fidelius ridet"; ähnlich lautet Ep. 18, 10 in G VII 11; hierher gehört auch das sogenannte Cato-Zitat: „Paupertas si laeta venit, tutissima res est."

Mit der Armut als bewußter Losschälung hängen schließlich zwei Tugenden zusammen, nicht als ob sie damit verwandt wären, sondern weil die Armut ihnen förderlich ist — Freundschaft und kontemplatives Leben.

Das Verhältnis der Freundschaft zur Armut läßt sich zwar durchaus nicht innerlich organisch einfügen, es darf jedoch nicht übergangen werden, weil es Senecaischen Ursprungs ist. In der Antike wurde eben Freundschaft noch mehr in den Vordergrund der Betrachtung gerückt. Johannes von Dambach übernahm den Gedanken seines Meisters. Ep. 20, 7 in G VIII 1 sagt: „Amanda est paupertas, quod a quo ameris ostendit", und kurz vorher: „Quod divitiis non potes scire, paupertate scies, non te sed tua sequebatur . . ." Der Sinn ist klar; Johannes von Dambach fügt keine eigenen Worte bei. Das andere Verhältnis betrifft die Armut und deren Zusammenhang mit dem „vacare animo", wie sich unser Autor in G VIII 2 ausdrückt. Johannes von Dambach sieht in der „Contemplatio" die „pars optima, quam sibi Mariam constat laudabiliter elegisse". Die Analogie zur Hingabe an sie ist nach ihm die Liebe zur Philosophie (a. a. O.). Das Studium derselben aber wird durch die Armut gefördert, d. h. die Losschälung von Besitz. Mit Entrüstung weist er die Ansicht des Aristoteles (Spec. hist. III 89, zitiert in G VIII 2) zurück, der sagt: „Egentibus melius est ditari quam philosophari" und verbessert ihn: „Melius est philosophari et universaliter speculari seu contemplari, quam malum sit, pauperem esse . . ." „Malum hoc non est, cum plu-

rimum conferat ad vacandum animo." Seine Ansicht findet Johannes von Dambach bei Seneca (Ep. 17, 3 a. a. O.) belegt: „Multis ad philosophandum obstiterunt divitiae, paupertas autem expedita . . . est".

Das Verhältnis Johannes' von Dambach zu Seneca, Boëthius, Cicero u. a. in der Entwicklung des wahren Glücks dürfte nunmehr hinreichend klargestellt sein; eine weitere Häufung antiker Zitate könnte das Bild nicht vervollständigen. Eines ist noch zu erwähnen: Getreu seinem Meister gedenkt in seiner Tugendlehre Johannes von Dambach mit begeisterten Worten einer Altersstufe im Leben, die am ehesten Gewähr bietet, diese Glückseligkeit zu verwirklichen, des Greisenalters. Der Grund für den Vorzug des Greisenalters liegt in dem Umstande, daß die Leidenschaften zu schweigen beginnen — „in senibus passiones non regnant" (N XV 6) — und jener inneren Schönheit Raum geben, die selbst dem alternden Körper überströmenden Glanz verleiht (N XV 5 und K III). Zum Belege nennt Johannes von Dambach Seneca (Ep. 26, 2): „Gratias ago, non sentio in animo aetatis iniuriam, . . . cum vitiorum ministeria senuerint, viget animus et gaudet, non fiscum sibi esse cum corpore". Das Greisenalter ist also nicht zu fürchten, sondern zu lieben, sagt Johannes von Dambach in N XV 4 und liest diesen Gedanken aus Seneca (Ep. 12, 4 f.) heraus: „Amplectenda et amanda est senectus, . . . uti deditos vino potio extrema delectat; quod in se iucundissimum hominis voluptas habet, in finem suum differt". Das Greisenalter ist wie das Vaterland des Lebens (N XV 7) und der Hafen (N XV 3); vgl. hierzu Seneca, Ep. 26, 2 f.: „[Senectus] portus est aliquando numquam recusandus". Der Greis ist der wahre „vir philosophiae", wie es in Seneca, Ep. 4, 2 (N XV 4) heißt: „Maius expecta [gaudium], cum te in «virum philosophiae» transscripserit".

Seinen größten Vorzug hat aber diese Altersstufe wohl darin, daß sie den Tod nicht als Schrecken, sondern als natürliche Lösung ansieht gemäß Cicero (Ca. Ma. 71): „Mors contingit adolescentibus adversante . . . natura et ideo gravis; senibus vero venit tamquam sponte nulla vi adhibita et ideo levis . . ." (zit. in N XV 2). Wenn nun ein Mensch das wahre Glück wirklich besitzt und allen Bedingungen genügt, die aus den bisher gegebenen Erörterungen folgen, dann ist er nach Seneca der wahre Weise — nach Johannes von Dambach der wahre „vir sanctus". Dem einen und dem anderen aber ist er der „[vir sapiens, cuius] animus virtutibus omnibus ut moenibus est septus", wie Cicero (Parad. 27 in C V 6 zit.) sagt. Für Seneca ist er der den Göttern ähnliche Mensch (vgl. Ep. 53, 11; 92, 3 usw.), für Johannes von Dambach Gottes Ebenbild (D XVI 2, N XIII 2 usw.). Nach Über-

zeugung beider aber ein Idealbild. Wie die Weisheit Stufen hat (Seneca, Ep. 75, 8; 20, 2), so nach Johannes von Dambach die Heiligkeit, und nicht von allen Menschen kann man fordern, was man von diesen höchsten Stufen erwarten muß (K VI 6).

III.

Die Übereinstimmung Johannes' von Dambach mit den genannten Gewährsmännern in der Frage des Glückes läßt erwarten, daß er einheitlich mit ihnen auch die Frage des Übels lösen werde. Bevorzugt wird von ihm wieder Seneca, der ja diesem Problem seine ganze Aufmerksamkeit gewidmet hat.

Wir wissen, daß Johannes von Dambach vielleicht unter dem Eindruck der eigenen Leiden, vielleicht unter dem Einfluß seiner Zeit, vielleicht durch beide Momente zusammen in düstere Stimmung hineingetrieben worden ist. Ein Mann, der Sentenzen liebt, wie: „Non judicabit dominus bis in idipsum" (B I 17) oder „deus videtur pronior ad delicias post tormentum quam ad tormentum post delicias infligendum" (B XI 1) oder „quantum in deliciis fuit, tantum illi tormentum et luctus" (K I 2; L XV, 1; N XXIV 1; N XXV 2), der scheint sich mit aller Kraft gegen eine übermäßige Betonung des Übels zum Schaden der Idee von der Güte der Welt wehren zu wollen; er scheint Mühe zu haben, sich trotz der ihn erdrückenden Tatsache des Übels ein noch erträgliches Weltbild zu gestalten. In diesem Licht erscheint mir Johannes' von Dambach Charakter, wenn ich seine Leidenslehre, seine Leidensleugnung erwäge; weil er sich Güte der Schöpfung und Übel nicht erklären kann, leugnet er das Übel außer uns.

Dieser Teil der Untersuchung wird bedeutend kürzer gefaßt werden können; denn Johannes von Dambach benützt nicht viele für uns in Betracht kommende Zitate und bedient sich mehr als bisher christlicher Autoren; Seneca kommt erst dann mehr zu Worte, wenn es sich um die Auswertung des Leidens handelt.

Johannes von Dambach unterscheidet wie Seneca ein zweifaches Übel: das wahre und das nur so genannte Übel.

„Unum et omne bonum in animo est", sagt Seneca (Ep. 66, 35); daraus folgt: „Unum malum est turpitudo" (Dial. II 5, 3). Das einzige Gut ist für Seneca die klare Erkenntnis; nun aber beeinträchtigen Affekt und Leidenschaft dieselbe, also ist der Feind des klaren Urteils das wahre Übel. Johannes von Dambach ist der gleichen Meinung; den Affekt verurteilt er als die Ursache der seelischen Unruhe d. i. als das Gegenteil zum wahren Glück;

den Leidenschaften aber werden im Buch C alle jene Eigenschaften zugesprochen, die dem wahren Glück schlechthin, als insbesondere der Tugend entgegenstehen; sie sind „tormentum animae, inimica animae" (übernommen aus Seneca Ep. 50, 8), „infesta animae" (ebenso aus Seneca a. a. O. stammend), „delectationes momentaneae, vilia, vulnus" (O V 3), fressendes Feuer (N XXVII 3). Entwürdigung des Menschen (F V 7), die Seele in einen schmutzigen Pfuhl umwandelnd (C V 1) usw. So spricht Johannes von Dambach jedoch nur vom falschen Glück; also ist erwiesen, daß auch ihm die Leidenschaft das wahre Übel ist.

Diese Angaben mögen genügen, um zu beweisen, daß nach Johannes von Dambach das wahre Übel immanent ist wie das wahre Glück. Das einzig uns Fremde, „alienum", sagt Johannes von Dambach mit Ambrosius, ist das Gegenteil von Tugend. Damit ist Laster und Leidenschaft auf Grund dieses letztlich Senecaischen Gedankens als wahres Übel erwiesen. Dieses innere Übel faßt Johannes von Dambach bald so wie Seneca, bald im christlichen Sinn als Sünde. Neben diesem wahren in uns wohnenden Übel gibt es nach Seneca noch Übel, die nur als solche erscheinen, „male quae vocantur" (Dial. XII 5, 6): es ist sehr schlimm, sie als Übel anzusehen. Dieses scheinbare Übel kennt auch Johannes von Dambach und bezeichnet es als eine „adversitas, falsa dicta appellatione de numero malorum" (A II 8). Es ist nun Senecas wie Johannes' von Dambach Bestreben, die Wirksamkeit desselben tunlichst zu unterbinden, sei es mit bloßer Verstandeskraft, sei es mit dem Willen.

Der Verstand zunächst sagt, daß das von außen an mich herantretende Übel, „malum poenae" genannt (A II 8; C II 1; C IX 1 usw.), kein Übel sei. Um diesem Übel ruhig gegenübertreten zu können, sieht es Seneca für die Aufgabe des guten Menschen an, sich vertrauensvoll in die Arme des Fatum zu werfen (Dial. I 5, 8). „Fatum", Vorsehung und Gott sind identisch. Jedes Geschick, das wir als Übel empfinden, ist unmittelbar ein Teil des göttlichen Wesens, das gut ist; daher selbst gut. Denn, sagt Seneca (Ep. 87, 22): „Non nascitur ex bono malum". Also kann das Übel kein Übel sein. Diesen Beweis übernimmt Johannes von Dambach in A I 2 und zitiert Seneca wörtlich: „Non nascitur ex bono malum, non magis quam ficus ex olea, ad semen nata respondent". Zwar will er mit diesem Zitat zunächst eine Frage über das Glück beantworten. Allein die Auswahl, die er mit Bezug auf Seneca trifft, deutet darauf hin, daß er den hier vom Übel handelnden Satz nicht als bloßen Ballast mitführen, sondern damit argumentieren will. Er wendet diesen Beweis ja selbst ins Christliche (C VII 3) unter Zugrunde-

legung von Mt. 7, 17: Gott ist einem guten Baum zu vergleichen. Wie dieser keine schlechten Früchte bringt, so können die Übel, die von Gott kommen, tatsächlich keine Übel sein, sonst brächte der gute Baum schlechte Früchte. In A II 8 kommt Johannes von Dambach auf diesen Beweis wiederum zu sprechen. „Bona et mala a deo sunt; quod quidem non de malis culpae, sed appellatione quadam intelligitur ... de malis ... poenae." Im zweiten Beweise dieser Consolatio sagt Johannes von Dambach, Glück und Unglück stammen vom „Pater summe bonus"; also muß das aus seiner Hand hervorgehende Unglück so gut sein als das Glück.

Ein anderes Argument folgert aus der Tatsache, daß über Christus ebensolche Übel von Gott verhängt waren; daher könnten äußere Übel überhaupt kein Übel sein. Wieder ein anderes (N XIX 1) entwickelt, die geringste Wunde könnte nicht zustande kommen, wenn nicht Gott mitwirkte, „deo immediate coagente", „nedum permittit, sed saltem coëfficit". Die Wunden seien ja gar nicht vom Gegner zugefügt, sondern stammten unmittelbar von Gott!

Diese Argumente Johannes' von Dambach, die sämtlich das Übel „sub respectu dei" analysieren, sind natürlich insofern richtig. Richtig ist auch, daß Gott jedem „malum poenae" das physische Sein verleiht. Aber unrichtig ist, mit Johannes von Dambach zu sagen, daß Übel als Übel formaliter von Gott stamme, und „malum" überhaupt „bonum" sei. Übel bleibt Übel für uns, auch wenn es sich wie das „malum poenae" in Beziehung zu Gott bringen läßt.

Das Übel seines Charakters zu entkleiden, dient ferner die Untersuchung der Stellung desselben im Weltganzen. Mag das Übel, für sich betrachtet, auch als Übel erscheinen, auf den Hintergrund des Ganzen projiziert, nimmt es sich als Gut aus. Seneca liebt diese Betrachtungsweise sehr; als Ganzes faßt er bald das Leben des Individuums bald die Menschheit im Gegensatz zum Einzelnen (Dial. I 3, 1); der Einzelne opfert sich für die Gesamtheit, sein Beispiel gibt eine Lehre (Dial. I 6, 3). In diesem Sinn ist auch Boëthius II pros. 8 in A III 13 zu verstehen, wenn es heißt: Das Unglück „lehrt".

Auch das Verhältnis der Gegensätzlichkeit macht das Übel notwendig und bedeutsam und nimmt ihm seinen ursprünglichen Charakter. Johannes von Dambach vertritt diese Auffassung in N XVIII 7 und findet sie belegt bei Cicero (Schol. Bob. § 4).

Sodann hat das Übel seinen Zweck als Zeichen der Auserwählung, es wird mit einer irgendwie gedachten Vorsehung

in Beziehung gebracht, bei Johannes von Dambach mit einer persönlichen, die das Übel als Werkzeug der Erprobung benutzt. Gott wählt aber nach Seneca gerade die Tüchtigsten aus, sie zu stählen. Gottes „Vaterhand" sieht Johannes von Dambach im Leiden tätig (C XI 3).

„Arbores fragiles sunt", — so zitiert Johannes von Dambach Dial. I 4, 16 in B I 2 — „quae in aprica valle crescunt; nata est tribulatio, hominem fortificare". Kurz vorher hat Johannes von Dambach gesagt: „Non est arbor solida neque fortis nisi in quam frequens ventus insurgit; ipsa enim vexatione constringitur et radices certius figit". Dieser Satz ist, so wie er eingeführt ist, entweder Kommentar zum folgenden Seneca-Zitat oder auch Erklärung zu einer vorausgehenden Aristoteles-Stelle, die besagt, daß Bäume je nach ihrer Umgebung stark werden oder schwächlich bleiben. Jedenfalls ist die Bemerkung ein unbezeichnetes Seneca-Zitat aus Dial. I 4, 16.

Die Leiden sind als Zeichen der Auserwählung auch in Senecas Ep. 22, 12 (zit. in G I 2) gezeigt. Dort warnt Johannes von Dambach vor der heftigen Sehnsucht nach irdischem Glück und der ungestümen Bitte um irdische Güter; das, was man erbitte, sei Zeichen göttlichen Mißfallens. Seneca schon sage: „In hoc excusabiles sunt dii quod ista, quae urunt, excruciant, conferant." Diese Auserwählung macht sich aber nicht nur in außerordentlichen Taten kund, sie offenbart sich auch in kleinen Geschehnissen des Alltags. „Non in mari tantum aut in proelio vir fortis apparet, sed exhibetur etiam in lectulo virtus" (Ep. 78, 21 in N XVIII 7); vgl. De rem. VI 1. Es handelt sich lediglich darum, daß der Mensch die Schickung als solche auffasse: „Infirmitas non sine causa a deo immittitur, licet ab homine causa ignoretur" (N XVIII 7).

In die Frage der Beziehung zwischen Leiden und Auserwählung reiht sich sowohl bei Johannes von Dambach als bei Seneca und Boëthius die andere ein: Warum geht es den Guten schlecht und den Schlechten gut? Boëthius behandelt diese Frage geschlossen in IV pros. 2 und IV pros. 6. Seine Gedanken haben aber Johannes von Dambach nicht beeinflußt. Einzelne derselben werden zu verschiedenen Beweisen verwendet, aber nicht für diesen Fragepunkt.

Unser Autor löst die Frage in K VI 2, deren Elemente uns nicht unbekannt sind. „Bona ut sunt in manu impii non sunt bona", und die Umkehrung dieses Satzes sollen das Problem erklären. Johannes von Dambach erklärt dieses Axiom durch den Zusatz: „Mala quae boni patiuntur, ex quo ab ipsis ad ultimum finem ordinantur, non sunt mala simpliciter". Damit

wird bewiesen, daß die Übel, die den Guten zuteil werden, für sie keine Übel seien. Johannes von Dambach kennt für seine Aufstellungen drei Beweise aus der Antike; aus anderen Teilen unserer Arbeit sind sie zwar schon bekannt, erfahren aber in diesem Zusammenhang eine neue Beleuchtung.

Seneca (Ep. 8, 10): „Non est tuum fortuna, quod fecit tuum . . .“; daraus folgt, daß Güter, die Schlechten gehören, „aliena bona“ seien; ein wahres Gut aber muß „proprium“ sein. Daher sind die Schlechten unglücklich, auch wenn sie glücklich zu sein scheinen.

Ferner Seneca (Ep. 41, 6): „Quid stultius quam in homine aliena laudare . . .“ (mit der besonderen Betonung der Wendung) „quae ad alium transferri non posse“, d. h. wahres Glück ist von der eigenen Disposition abhängig.

Schließlich Cicero (Parad. I 9) als Umkehrung zum ersten Zitat: „Quod rectum et honestum est . . ., id solum arbitror bonum“; d. h. die Schlechten sind immer unglücklich.

Die Lösung Johannes' von Dambach ist zwar nach Senecas Beispiel geschickt unternommen, trifft aber doch wohl den Kern der Frage nicht. Johannes von Dambach möchte eben das Problem des Übels allüberall mit Seneca lösen, indem er das Übel aus der Welt schafft.

Das Übel ist weiterhin deshalb kein wahres Übel, weil es vor E r s c h l a f f u n g behütet.

Johannes' von Dambach Bild hierfür ist der Heeresdienst unter Christus. A I 23 ermuntert die Gläubigen mit den Worten: „Miserrimos scias esse milites, qui felicitate sua contenti vacant otio . . ., nec temporali exercitio usum armorum habent, nec spirituali bello sunt apti.“ Sie verfallen den Lastern. Das einzige Mittel sind die „arma justitiae“. Denselben Vergleich kennt Seneca (Ep. 56, 9): Große Feldherren lassen ihre Mannschaften nie müßig gehen . . .

In A I 27 fragt Johannes von Dambach: „Num audivisti, vel quandoque quod expedit, nonnumquam miserum esse? . . .; gaude potius, quod id modo praesto est, quod expediens, quo semper carens miser est“. Seneca läßt er antworten: Dial. I 4, 3 (vgl. Dial. I 4, 6): „Miserum te reputo, quia numquam fuisti miser; transivisti vitam et non invenisti adversarium.“

A II 6 beschreibt die Nachteile einer üppigen Zeit; es bedürfe des „temperamentum nociturae prosperitatis“. Als Belege dienen Seneca (Ep. 39, 4); vgl. Sent. 315 (in A III 5): „Miserrima est fortuna, quae inimico caret“. A II 17 sieht Mangel an Unglück als Schonzeit an.

Geistvoll ist die Anwendung von Boëthius III pros. 2 (in B III 1) auf unser Thema: „Omnium mortalium cura quam multiplicium studiorum labor exercet, ad unum finem tendit pervenire". Es gibt also, meint Johannes von Dambach, viele Wege, die zum Ziele führen; „sed quae est via et certa via ad terminum? . . . tribulationes".

Boëthius endlich, sagt C X 1, weist auf die Notwendigkeit des die Erschlaffung behebenden Leidens hin, wenn er die Muse sagen läßt: „Lethargum patitur". Dieses bekannte Wort aus I pros. 2 legt Johannes von Dambach so aus: „Qui sine poenalitatibus vivit, ille de facili . . . patitur communem illusarum mentium infirmitatem" [86].

Das Leiden ist auch Heilmittel. Diese Fähigkeit des Übels läßt sich auch indirekt aus dem Wesen des irdischen Glückes beweisen. Es ist deshalb so gefährlich, weil es Affekte und Leidenschaften in uns auslöst. Daher ist es gut, ein Mittel zu haben, das des irdischen Glückes beraubt, das Unglück.

Es beugt vor und heilt, wie wir aus folgenden von Johannes von Dambach benutzten Zitaten samt seinem Kommentar ersehen: De rem. XIV 2, zit. in G III 4: „Omnia perdidisti, cum omnibus perire potuisti; gaude quod evaseris", vgl. De rem. XI in G III 5. D X 2 beruft sich auf ein ähnliches Axiom (De mor. 24). Als Vorbeugungsmittel faßt Johannes von Dambach auch jeden Mangel, der ein Übermaß einzudämmen geeignet ist, wie ungezügelten Wissenschaftsbetrieb oder sonst eine geistige Fähigkeit. In D VIII 4 sagt Johannes von Dambach: „Tanto simplicitas gratior est habenda, ut videtur, quanto excessus prudentiae . . . detestabilis videtur." Als Zeugnis führt Johannes von Dambach die Fo. hon. vit. VI 2 an: Prudentia si terminos excedat, callidus et investigator latentium . . . ostenderis, monstraberis digito fastu plenus . . .; postremo uno nomine a cunctis malus homo vocaberis". Vgl. Ep. 80, 6 in G VIII 12. Als Heilmittel denkt sich die Leiden auch Aristoteles (Nik. Eth. I 342, 30 in C IX 1 zit.): „Poenae sunt medicina quaedam." Zusammenfassend können wir kurz sagen: Jedes Unglück, das uns auf einen seelischen Mangel aufmerksam macht und uns veranlaßt ihn zu pflegen, muß als Heilmittel gelten.

Für die übrigen christlichen Leidenslösungen, Strafleiden, Liebesleiden im eigentlichen Sinn, Leiden um des Lohnes willen, können antike Parallelen nicht in Frage kommen. Das Gewicht liegt in der Consolatio theologiae auch ganz auf der rein ethischen Behandlung dieses Themas.

[86] Vgl. die Noten des Peter Cally zur Consolatio philosophiae *P. L.* 63, 600.

Die Gefahr, die das unwirkliche Übel in sich birgt, liegt darin, daß es ein wirkliches, das immanente Übel veranlassen kann. Dem muß durch Aszese entgegengewirkt werden. Der Wille hat die Aufgabe, jede innere Unruhe entweder überhaupt zu ersticken oder sie doch zu regulieren. Für den ersten Fall gilt das bereits bei Behandlung des Glückes Gesagte. Am glücklichsten ist der Mensch, der sich von der Außenwelt in die unerschütterliche Ruhe seines Herzens zurückzuziehen die Kraft hat. C IX 2 sagt: „Amice, considera quod afflictiones quas pateris corpore, te affligunt etiam mente . . .; mens tua plus quam oportet corpori se associat et fit sponte socia passionis", und in C IX 3 ermuntert Johannes von Dambach, dafür zu sorgen, daß man, wenn möglich, den Schmerz überhaupt nicht fühle: „[Dolorem] auget opinio; quem . . . ne cor tuum occuparet, provideres, ipsum dolorem vel quodammodo non sentires, vel levem redderes". Damit ist auch auf den anderen, öfter vorkommenden Fall hingedeutet, daß der Affekt bereits eingedrungen ist. Dann gilt, was Seneca, Ep. 78, 13 (in C VII 1) sagt: „Noli mala tua facere ipse graviora . . .; levis est dolor, si nil illi opinio adiecerit . . .; levem illum, cum putas, facis". In C IX 3 kommentiert Johannes von Dambach dieses Zitat: „Dolorem auget opinio", und schilt denjenigen, der ihm klagt: „Dura res est dolor"; also: „Immo tu mollis".

Besondere Wachsamkeit muß nach Johannes von Dambach wie Seneca gegenüber dem durch den Affekt der Furcht und der Trauer eintretenden Übel beobachtet werden. Was die Trauer anlangt, so ist ja die ganze Consolatio theologiae ein Arzneimittel dagegen. Der Furcht aber widmet Johannes von Dambach das ganze letzte Buch, dem als Axiom Seneca (Nat. quaest. VI 32, 5 f.) zugrunde gelegt scheint: „Si volumus esse felices, non hominum nec rerum timore versari, . . . anima in expedimento habenda est" (zit. in P V 2).

In P II 1 wird wiederum Seneca (Ep. 13, 4 ff.) zitiert. Johannes von Dambach fragt sich, wie man des „timor inordinatus, quo quis nimis timet impugnationes hominum" Herr werden könne; er läßt Seneca antworten: „Non sis miser ante tempus, cum illa quae velut imminentia expavisti, fortasse numquam ventura sunt . . .; quaedam nos magis torquent quam deberent . . .; quaedam torquent, cum omnino non debeant aut augemus dolorem". H VI 5 stellt als Beispiel jene bei Valerius Maximus (V Ext. 3) erwähnte Mutter hin, der der Tod ihres Lieblings nicht unerwartet gekommen sei, da sie, wie sie sagte, gewußt habe, Sterbliches geboren zu haben.

Den Affekt, besonders den des Schmerzes, zu meistern, gibt sich nach Seneca der echte Stoiker alle Mühe. Er fühlt ihn, aber

verachtet ihn und sieht ihn als willkommene Gelegenheit an, seine Kraft zu erproben. Dem mit Gott zu identifizierenden Fatum fühlt er sich ebenbürtig, will es niederzwingen. In Dial. I 2,2 kleidet Seneca diesen Gedanken in das Bild vom Fechter: „... Omnia adversa exercitationes putat"; er will zum „spectaculum dignum" werden, „ad quod respiciat intentus operi suo deus". Eine ins Christliche gewendete Parallele dazu findet sich in Johannes' von Dambach Bild (B V 6) vom Fechter, der sich angespornt fühlt durch das Bewußtsein, daß seine „hastiludia" vom himmlischen Hof aufmerksam beobachtet werden. Ist auch der Kampf schwer, sagt Seneca (De rem. IX in C IX 3), dann ist der Ruhm um so größer. Seneca führt als Vorbilder Cato, Mucius, Fabricius u. a. an, Johannes von Dambach weist auf christliche Leidensheroen hin (z. B. B I 22; L XV 1). An die Idee des freiwillig übernommenen Kampfes mit dem Schicksal, der nach Seneca dem echten Weisen eigen ist, gemahnt auch das Leiden bei freiwillig übernommenem Gehorsamsdienst und freiwilliger Losschälung von äußerem Besitz. Auch die Leidenschaften sieht der Vollkommene als willkommene Gelegenheit an, im Kampf gegen sie sich auszubilden (C IV 2): „Si forti nos studio contra vitiorum incitamenta stringimus, etiam ipsa vitia ad usum virtutis immutamus" (C V 2). Was immer den „vir magnanimus" anfechten mag, es ist für ihn nach Seneca (Ep. 85, 39) und Johannes von Dambach (A III 11) nur die erwünschte Gelegenheit, Unsterbliches zu wirken: „Ille bonus artifex est, qui de omni materia optimum quid facere possit". „Gaudent magni viri et virtuosi", sagt Johannes von Dambach in B I 28, „in rebus adversis sicut fortes milites in bellorum triumphis", d. h. sie lieben Kampf und Leiden. Johannes von Dambach sieht denselben Sinn ausgedrückt bei Seneca (zit. in B I 28): „Nullum ita magnum solacium est sicut illud quod extrahitur de adversitate"; ebenso in Ep. 13, 3 (zit. in B I 26 u. C I 3): „Multum adicit sibi virtus lacessita". „Bonus gubernator in tempestate cognoscitur", sagt Johannes von Dambach B I 28, wohl im Anschluß an Seneca (Ep. 85, 34): „[Tempestas] gubernatoris artem adeo non impedit, ut ostendat".

Hiermit ist die Leidenslehre Johannes' von Dambach, soweit sich ein Verhältnis zu seinen antiken Gewährsmännern beobachten läßt, erschöpft.

Seneca, Cicero wie Johannes von Dambach ist es eigentümlich, aus den äußeren Übeln den Tod herauszugreifen, um an ihm die Tragfähigkeit ihrer Lehre vom Übel zu erproben; denn ist das Leben wirklich zu verachten, wie die Lehre vom Glück ergab, dann muß der Tod sich als ein Gut zeigen; und ist der Tod kein Übel, dann gibt es überhaupt

kein Übel in der Außenwelt. Dieses Lehrstück bildet die Krone der Johannes von Dambacherschen aszetischen Unterweisungen; es ist die folgerichtige Entwicklung seiner Stellungnahme zu den Gütern der Welt. Dadurch erweist er sich als echtes Kind seiner Zeit, der Zeit des Totentanzes[87]. Aristoteles (Nik. Eth. 1115 a) sagt: „Finis terribilium est mors (N XV 2 und P V 5). Der Sinn ist: Das letzte und entsetzlichste aller furchtbaren Dinge ist der Tod; finis ist hier als Höhepunkt zu verstehen. Johannes von Dambach aber hält diesen Satz für falsch und stellt ihm Parad. II 18 (in P V 5) entgegen. Dort sagt Cicero: „Mors quidem hiis, quorum cum vita extinguuntur omnia, terribilis est, non autem hiis, quorum laus emori non potest." Nur der Tod des Schlechten sei etwas Entsetzliches. Der Tod sei vielmehr ein hohes Gut; das zeige Seneca in Ep. 82, 9 (P V 5). Vgl. dazu Johannes von Dambach C V 8. Für Seneca hat der Tod nichts Schreckliches mehr an sich; denn er erlöst den Weisen aus dem Kerker des Leibes, wie auch Johannes von Dambach ihn nennt. Daher ist es ein Kernstück der Senecaischen Pädagogik, den Weisen den rechten Augenblick zu lehren, wo er sich selber die Tore öffnen könne (Dial. I 6, 7). Johannes von Dambach übersieht diese den Aussprüchen Senecas unterliegende Tendenz oder will sie nicht sehen und reiht sie seiner Lehre vom Jenseits ein, sie verchristlichend.

Der Mensch muß lernen, die Todesfurcht in sich zu bekämpfen. Dadurch eröffnet er sich den Weg zum wahren Seelenfrieden. „Crudelius est quam mori semper mortem timere," läßt er Seneca sprechen (Seneca Pater Ex. Controv. III 5 in N XXIX 2). Auch Nat. quaest. (II 59, 3 f. und 9 f.) werden in P V 5 als Zeugnis dazu angeführt: „Contemne mortem et omnia quae ad mortem ducunt, contempta sunt." Dann zählt Seneca alle Arten Lebensgefahren auf mit der Schlußbemerkung: „Numquid amplius facere possunt, quam ut corpus ab anima resolvatur?" Den Nutzen der Betrachtung des Todes empfiehlt auch Cicero (Tusc. disp. II 2, zit. in P V 5): „Qui . . . quia nihil mors habet, quod sit horrendum, mortem non timet, magnum sibi praesidium ad vitam beatam comparat". Die Liebe zu unserm Glück und unserem seelischen Frieden muß uns bewegen, das Andenken an den Tod beständig zu pflegen von Jugend auf, nach dem Rat des Ca. Ma. 71 (in P V 3 zit.): „Meditatio esse debet ab adolescentia, ut mortem negligamus, sine qua meditatione tranquillo animo nemo esse potest." Einen ähnlichen Rat gibt Seneca (Ep. 54, 7 in N XXIX 3).

---

[87] Vgl. Huizinga, *Herbst des Mittelalters* (München 1924) Kap. 11.

An Gründen, welche erhärten können, daß der Tod kein Übel sei, lassen sich diese beibringen:

Das Leben ist — wie wir wissen — nur ein Durchgangspunkt, „vita hospitium, non domus, commorandi diversorium, non habitandi“ (Cicero, Ca. Ma. 71 in P V 3), und ist zeitlich eng begrenzt: „Videtur stultissimus qui fleverit, quod ante mille annos non vixerit, aeque stultus est, qui quia post annos non vivet“ (Seneca, Ep. 77, 11 in P V 1).

Weiterhin ist es unrichtig zu glauben, der Tod reiße eine Entwicklung ab; denn die wahre Entwicklung steht jenseits des Stoffes: „Vita non est imperfecta, si honesta est; ubicumque desines, si bene desines, tota est“ (Seneca, Ep. 77, 4, zit. in N XXVIII 5). Das besagt auch Seneca, Ep. 78, 28 in N XXVIII 3.

Vielfach kann der Tod als Vorbeugemittel angesehen werden. Hierfür weist Johannes von Dambach auf ein Zeugnis aus Sap. 4, 7 hin, das er in De rem. IV 1 f. (in N XXVIII 6) wiedererkennt: „Juvenis morieris. Optimum est, antequam optes, mori.“

Der Tod ist ferner Menschenlos und kennt keine Unterschiede.

„Morieris“ — heißt es in De rem. II 3 (zit. in N XXIX 2) — „Nec primus nec ultimus...“ Johannes von Dambach stellt dem Seneca-Zitat Sir. 9, 20 gegenüber und sieht im Tod die durch die Sünde gestörte Gleichheit der Menschen wiederhergestellt. Vgl. Boëthius II me. 7 in A I 17.

Der Tod ist selber kein Übel, aber die Befreiung vom Übel. „Mors malorum omnium remedium est“ (Nat. quaest. VI 32, 12 in N XXIX 4); er ist Eingang in die Ruhe gemäß Senecas Worten (in N XXX 1): „Magna existimas quae relicturus es; postposuisti illam securitatem, ad quam iturus es.“ Es ist sonach töricht zu meinen, der Tod sei eine Strafe; denn er befreit: „Rudis est tyrannus, morte qui poenam exigit“ (Agam. in N XXIX 3).

Wenn aber wirklich jemand den Tod als Übel ansehen zu müssen glaubt, dann beherzige er die Umkehrung des wichtigsten Grundsatzes: „Bona ut sunt in manu impii...“; er muß auch zugeben, daß Cicero recht spricht (Catil. IV 3 in D XIX 3 und P V 4): „Nequaquam viro forti turpis mors accedere potest“.

Daraus folgt: Wir müssen den Tod begrüßen, denn es ist nichts Ungeheueres und Entsetzliches zu sterben. Dennoch läßt Johannes von Dambach durchblicken: So viele Gründe wir auch für den Tod als großes Gut vorbringen mögen, nur wenige Menschen raffen sich zu dieser Seelengröße auf. Dieses findet er ausgedrückt in Seneca (Ep. 77, 11 in P V 1): „Nemo imperitus est, ut nesciat quandoque sibi moriendum esse et tamen, cum prope accesserit, tergiversatur.“

Es mag auffallen, daß in der Behandlung der Wertung des Todes fast keine Johannes von Dambacherschen Parallelen geboten wurden. Dies zu tun, wäre unnötig gewesen; denn die Gedanken Ciceros und Senecas waren Johannes von Dambach so sehr aus der Seele gesprochen, daß er seinen Considerationes über den Tod (in D XIX 3; N XXVIII; XXIX; P V) kaum ein eigenes Wort beifügt.

Zu einem Zitat aber gibt er einen weitläufigen begeisterten Kommentar. Diese Stelle, Cicero Ca. Ma. 84, zitiert in N XXIX 4, ist gewissermaßen der Höhepunkt der Lehre Johannes' von Dambach über den Tod. Cicero, „locutor mortis", wie ihn Johannes von Dambach nennt, gibt seiner feurigen Sehnsucht Ausdruck, mit der Schar berühmter Weisen der Vergangenheit vereint zu werden und zumal den „teuersten Cato" wiederzusehen: „Secedam", sagt er, „ad illam divinarum animarum concilium" usw. Johannes von Dambach fährt fort: „[Homo ille gentilis], ... si fuisset fidelis, utique tunc, quando dixit: Secedam . . ., potius dixisset: Accedam ad illud divinarum personarum atque angelorum familiare contubernium." Für „Sapientes" müsse man „Sancti", statt „Cato" „Johannes Baptista" einsetzen usw. Der Tod wird, aus dieser einen Stelle schon zu schließen, zum Anlaß großer Freude jedes Guten werden müssen: „Non est lugenda mors, quam immortalitas sequitur" (Cicero, Spec. hist. VI 17, zit. in H VIII 7).

In der Abhandlung über den Tod sieht Johannes von Dambach den Gipfelpunkt seiner Lehre und den Schlußstein seines Trostbuches.

Fassen wir die Ergebnisse dieses ganzen Kapitels, das die leitenden Ideen Johannes' von Dambach und deren Verhältnis zur Antike darstellt, mit den Sätzen zusammen, die Félix Bourquelot[88] Johannes von Dambach widmet:

„Le moine Jean de Tambac dans son livre De Consolatione theologiae, composé sur le modèle du traité de Boëce, prêche aux hommes la résignation dans le malheur . . . L'auteur pour arriver à son but, trace de la vie terrestre un tableau lugubre, et mêle d'espérances l'idée de la mort. Il en revient aux définitions de Sénèque et aux sentences de l'antiquité païenne. — La mort n'est point un mal, et l'on ne doit pas la craindre." Trefflicher — scheint es mir — kann man Johannes' von Dambach Werk und seinen Grundgedanken nicht charakterisieren.

[88] *Bibliothèque de l'école des Chartes* A IV 456 ff.: *Recherches sur les opinions ... en matière de mort volontaire pendant le moyen-âge.*

D.

Beurteilung der Consolatio theologiae.

Die Würdigung der Consolatio theologiae nach ihrer ideengeschichtlichen Bedeutung hat als hervorstechenden Charakterzug die Gegensätzlichkeit zur thomistischen Güterlehre zu verzeichnen. Wir haben hier ein Geistesprodukt vorliegen, das von Seitenströmungen in der von Thomas beeinflußten philosophischen Richtung Zeugnis gibt.

Johannes von Dambach galt seiner Zeit und seinen Nachkommen als ein bedeutender Theologe. Sommerfeldt (*Johann von Dambach . . . † 1372,* in: *Zeitschrift für Kath. Theol.* 38 (1914) 816 f.) reiht Johannes von Dambach auf Grund der Consolatio der nominalistischen Schule ein. Mir scheint das Werk zu einem solchen Urteil nicht zu berechtigen. Die Auswahl der Zitate aus kirchlichen und antiken Schriftstellern ist zu bunt und deren Fülle so erdrückend, daß der Autor kaum selbst zu Worte kommen kann. Die prinzipiell philosophischen Bemerkungen sind zu selten, als daß sie einen Schluß ermöglichten.

Nominalistisch kann man nur die das Werk beherrschende Grundtendenz bezeichnen: Johannes von Dambach lehrt nämlich durch seine Anschauung von Glück und Unglück die auch für den Nominalismus charakteristische und von ihm angebahnte scharfe Scheidung zwischen Welt und Gott; er zerstört die vom Thomismus gelehrte Harmonie der alles umfassenden metaphysischen Grundgesetze durch eine unversöhnliche Kluft und schwächt die Idee von der zweckmäßigen Hinordnung der Welt auf Gott ab bis zum unüberbrückbaren Gegensatz zwischen beiden.

Johannes von Dambach will aber nicht in der Art Schulphilosoph sein, wie die großen Lehrer vor ihm. Wenn wir ihn einer besonderen Richtung zuweisen dürfen — abgesehen davon, daß er die aristotelische Schule nicht verleugnen kann —, so müssen wir uns an die Geringschätzung der Schulwissenschaften halten, die allenthalben aus der Consolatio spricht; z. B. wird in A I 16 und a. a. O. die Logik eine Schwätzerin, „loyca garrula" genannt. Wie dem Verfasser der Imitatio Christi in Lib. I 3 sind ihm die Streitigkeiten der Schule zuwider, die er besonders in M IX 5 bekämpft und als „pulverulentulae subtilitates ad modum pulverum cito exsufflatae et evanescentes" verspottet. Der „philosophus" trifft nach ihm das Rechte, wenn er sagt: „Indigentibus melius est ditari quam philosophari." Wie leicht ist es auch möglich, ruft er in M IX 2 aus, daß das „desiderium

sciendi“ erlahme und lau werde, zumal „quantum ad philosophiae scientiam“! Bernhards von Clairvaux Worte nimmt er als Motto zu D IV 2 und interpretiert sie mit Eifer: „Quid . . . docent apostoli? . . .“ „. . . non Platonem legere, non Aristotelis versutias inversare, non semper discere et numquam ad veritatis scientiam pervenire; docuerunt me vivere.“ Das ist der ganze Johannes von Dambach. Der Wissenschaftsbetrieb hat nicht viel Zweck; er bleibt doch ein bloßes „quaerere“; das „invenire“ steht allein bei der geistlichen Wissenschaft, der Schriftbetrachtung. Glaubt man nicht Johannes Ruysbroeks Wort in den „Geistlichen Hochzeiten“ (II Kap. 19) zu hören: „Siehe, da erscheint ein geistiges Licht, das weder die Sinne, noch die Vernunft . . ., noch die schärfste Analyse begreifen können“, wenn Johannes von Dambach vom Schriftstudium spricht als dem wahren „cibus vivificativus“, „in vita conservativus“, dem „affectuale studium“, dem himmlischen „Chorgesang“ in der Seele, der „chorea in cordiali tripudio et exultatio“, dem allein das Streben des frommen Christen gelten darf.

Die Periode der Geschichte der Philosophie ist gekommen, wo die Mystik nicht nur aus innerem Bedürfnis gepflegt, sondern als subjektives Erleben und Gegenmittel gegenüber dem aufsteigenden Ekel an der hohlen, unfruchtbar gewordenen Schultheologie erstrebt wird. Die Ruysbroek, Johannes von Dambach, Thomas a Kempis, Gerson reichen einander die Hand — die Periode der systematischen Wissenschaft ist vorbei, die praktische soll gepflegt werden.

Johannes von Dambach widmet die zehn Considerationen in M IX dem „labor studii sapientiae vel scientiae“ und meint doch nur das mit Betrachtung gepaarte Schriftstudium, das „studium . . . in sacris scripturis“ der „mens contemplatione elevata“.

Doch nicht allein die Zeiteinstellung drängte das philosophisch-spekulative Moment in der Consolatio zurück. Johannes von Dambach verfügte auch nicht über große spekulative Begabung. Er war fromm, phantasievoll, aber nicht scharfsinnig. Zwei Beispiele:

In F V 7 will er beweisen, daß jeder dem Menschen innewohnende Wert unmittelbar von Gott stamme. Zu diesem Zweck ist er bestrebt, die menschliche Kausalität einzuschränken. „Hominis operandi principia, quae accidentia esse noscuntur, ad substantiam humani corporis non attingunt; nihil enim ultra suam speciem agere . . . est concessum.“ Das Argument ist nicht stichhaltig; denn die Potenzen sind bloß causae instrumentariae, die causa efficiens primaria ist die natura humana.

Sodann behauptet er: „. . . illa numero accidentia, quae reperiuntur in homine, quae non modo . . . in fieri . . . disponunt, sed in esse, a carnali patre . . . tamquam a causa essentiali . . . non dependent." Diese Kausalität kommt hier überhaupt nicht in Frage. Der Vater ist nicht die causa essentialis; dennoch causa inducens dispositiones praevias und mittelbar causa dispositionum proximarum.

Außerdem scheint Johannes von Dambach das Wesen der actio in distans falsch aufzufassen.

N XV 6 entwickelt er ein Leib-Seele-Verhältnis, das unaristotelisch ist: Der Leib könne mit seinen „deformitates" nicht auf die Seele zurückwirken, nur umgekehrt. Gerade aus der Eigenschaft des Leibes als corpus anima informatum ergibt sich die Wechselwirkung und die Abhängigkeit der Seele vom Leib, dessen individuelle Beschaffenheit die Seele beeinflußt. Doch davon hat das vorhergehende Kapitel eingehend gehandelt.

Die spekulativ-philosophischen Bemerkungen sind ferner zu spärlich, als daß man eine zweifellose Ansicht über die Terminologie des Johannes von Dambach äußern könnte.

Theoretisch-spekulativen Wertes entbehrt die Consolatio durchaus, aber als eines der am meisten verbreiteten Trostbücher offenbart sie uns die der landläufigen Aszese des 14. und 15. Jahrhunderts zugrunde liegenden ethischen Auffassungen.

Ausgehend von dem richtigen Gedanken der subjektiven ethischen Wertung und ihrer ausschlaggebenden Bedeutung, läßt sich Johannes von Dambach verleiten, dieses Moment so stark zu betonen, daß er den natürlichen Einfluß des dem Menschen gegenüberstehenden äußeren Objektes unterschätzt. Die falsche Auffassung des Leib-Seele-Problems wird der materiellen Welt, dem Leib, den Sinnen und dem durch sie Gebotenen nicht gerecht. Aus der dem Leib feindlichen Einstellung folgt, daß Johannes von Dambach, um mit Augustin zu reden, nur ein „uti bonis", kein „frui" kennt.

Zuweilen freilich scheint er sich zu vergessen, und wie die Stimme der nach ihrem Recht schreienden Natur nimmt sich der Hinweis auf die reellen Werte aus: In J VIII 7 und J IX 2 erkennt der Verfasser den Genuß von Speise und Trank als etwas Gutes an, N XII 2 sieht in Spaziergängen berechtigte Erholung; J XI 1 spricht gar vom „bonum mediocre", das dem „bonum magnum" nachzustellen sei und meint die Außenwelt; damit sind aber auch die aus der Reihe fallenden Äußerungen erschöpft. Sie können übrigens daher rühren, daß Johannes von Dambach offenbar eine doppelte Moral kennt — für solche, die vollkommen sein wollen, die „viri sancti, viri magnanimi", und

solche, die den Mittelweg des Alltagsmenschen gehen. Nur für jene gilt der Vollsinn seiner Lehre; für diese scheint zu genügen, daß sie den Mißbrauch meiden (s. S. 146 f.).

Aus Johannes' von Dambach ethischen Anschauungen ergeben sich unschwer die Konsequenzen für die von ihm empfohlene Aszese. Das Werk vertritt als Ideal für den vollkommenen Christen eine negativ eingestellte Aszese der Flucht. Sie hat zur Tendenz, den Menschen zur Betätigung seiner geistigen Fähigkeiten zu vermögen, indem die sinnlichen der Verachtung preisgegeben werden. Sie ist zu einseitig, als daß sie den Menschen auf die Dauer befriedigen könnte. Nur eine Aszese, die zwar Forderungen an den sinnlichen Teil des Menschen stellt, dennoch aber gerade den sinnlichen Teil des Menschen als gut bejaht und dessen Betätigung anerkennt, wird dem ganzen Menschen gerecht. Gerade wenn es sich um die äußersten Forderungen der Aszese handelt, wie etwa um den Zölibat, darf die Ehe nicht in der von Johannes von Dambach gepflogenen Art verneint und der psychologische Täuschungsversuch gewagt werden, den Menschen für ein Ideal zu begeistern dadurch, daß man den natürlichen Normalzustand verächtlich macht, wie es Johannes von Dambach nicht vereinzelt, sondern regelmäßig unternimmt. Das ist nicht der Geist wahren Christentums, bei Johannes von Dambach so wenig wie im Traktat: „De diversis materiis praedicabilibus“ [1] bzw. dem „Speculum morale“ [2] oder dem „Malleus maleficarum“ [3].

Unser Autor ist so lebensfeindlich gesinnt und betont so stark das Leiden, daß man zur Frage gedrängt wird: Vertritt Johannes von Dambach eine Gesinnungsethik oder ist er Anhänger reiner Aszese?

Die erste Art relativiert bekanntlich die Aszese und erkennt ihr nur insoweit Berechtigung zu, als sie für das eigene geistige Leben nützlich ist — im Gegensatz zur zweiten, die die aszetische Leistung rein quantitativ wertet, sie als Selbstzweck ansieht, das Lohnmotiv betont und von dem Gedanken ausgeht, Aszese entleibliche und bringe so Gott nahe. Gerade das Moment der Entleiblichung und Entweltlichung, der Scheidung von allem Stofflichen, diesen „arma diaboli“, diesen „bona mala“ usw. läßt sich bei Johannes von Dambach nachweisen. Ihm ist der Aufstieg zu Gott nicht Sublimierung irdischer Güter und eine dadurch betätigte Annäherung an Gott, sondern ihm ist er eine Zurück-

[1] Hjalmar Crohns, *Die Bewertung der Frau unter dem Einfluß der Cölibatsidee* (*Acta Soc. Scient. Jennicae* XLIV 1, 1913).

[2] *Vinzenz v. Beauvais,* Tom. III (Venetiis 1591).

[3] Vgl. H. Crohns, S. 29.

weisung der Kreatur, in der der Böse wirkt, unter scharfer Betonung der Kluft zwischen Leib und Seele. „Was dem einen Teil entzogen wird, nützt dem anderen analog"; Johannes von Dambach huldigt einem extremen Spiritualismus.

Das ist die eine, aus seinen Voraussetzungen sich folgerichtig ergebende Seite seiner Aszese. In glücklicher Inkonsequenz finden sich aber auch genug Belege für die erste Auffassung von Aszese. Sie betont die durch die Leidenshandlung hervorgerufene seelische Reaktion, die sich in Vertiefung der Demut, der Geduld, des innigeren Anschlusses an Christus zeigt — kurz das pädagogische Moment; damit ist aber die „reine" Aszese überwunden und wird der Aszese als einem Mittel das Wort geredet.

Abgesehen aber von dieser unterschiedlichen Auffassung der Aszese, ist die geistliche Pädagogik Johannes' von Dambach in jedem Fall nicht nur streng, sie ist hart und rauh. Das Verhalten Johannes' von Dambach zur Außenwelt ist zu gezwungen, als daß sich darauf eine milde zu handhabende Pädagogik des geistlichen Lebens bauen ließe.

Wir würden aber dem Autor nicht gerecht werden, wollten wir nicht anerkennen, daß die Consolatio theologiae noch eine davon unabhängige P ä d a g o g i k vertritt, die um so angenehmer empfunden wird, je mehr sie von Johannes' von Dambach Grundtendenz absticht.

Eine pädagogische Befähigung ist überhaupt Johannes von Dambach nicht abzusprechen. Er hatte das Vermögen zu beobachten und die Handlungsweise der Menschen zu interpretieren. Das liebevolle Sichversenken in das Kleinleben des Alltagsmenschen, wie es Johannes von Dambach versteht, bietet gute Beweise dafür. „L'impression, que laisse cet ouvrage, est que l'auteur a été un casuiste infinitement habile, un tres sagace observateur des faiblesses du cœur humain" (Ch. Schmidt a. a. O.). Damit paarte sich reiche Menschenerfahrung, die er bei reich und arm, hoch und niedrig und in mancher Herren Länder gesammelt hatte, die vor dem Ausgestoßenen der Gesellschaft nicht Halt machte und die Adelskreise nicht floh. Er ist ja nach Clementi (a. a. O. 361) „osservatore acuto dei mali della sua nazione, a . . . ridonare la pace a tante coscienze inquiete".

Prinzipiell psychologisch-pädagogische Bemerkungen können wir freilich bei Johannes von Dambach nicht erwarten; auch darauf müssen wir verzichten, aus einer Kompilation ein scharfumrissenes System zu abstrahieren, wir wollen lediglich einige pädagogische Regeln sammeln, damit wir auch diese dem Werke sonst fremde Seite kennenlernen. Ausnahmslos liegen sie im letzten Drittel des Werkes — dieses Umstandes werden wir

uns noch zu erinnern haben; dem unduldsamen Aszeten tritt der billig denkende, sich einfühlende Seelenkenner gegenüber. Die wichtigeren, gelegentlich geäußerten pädagogischen Ansichten Johannes' von Dambach sind diese: Er fragt sich: Wie kann man unberechtigte seelische Anlagen bekämpfen?

Er kennt einen doppelten Weg, den direkten und indirekten. Der direkte Kampf geht von der Erkenntnis aus, daß jede seelische Zuständlichkeit entsteht, genährt und erhalten wird durch die ihr konvenierenden Akte. Es liegt demnach im Belieben des Menschen, die gegebene Anlage weiterbestehen zu lassen oder aussterben zu machen. Nach dem aristotelischen Prinzip: „Omnis res per quascumque causas nascitur, per eas et resolvitur" (O VI 1; L XVII 1), kann der Habitus durch Nichtaktuierung geschwächt, ja ganz außer Tätigkeit gesetzt werden. Am leichtesten ermöglicht sich dies durch absichtliche Beseitigung des Objektes — „actus per elongationem ab objecto cessant". Dieser Weg — fügt Johannes von Dambach ausdrücklich bei — ist nur deshalb gangbar, weil der Mensch innerlich frei ist. Die Anwendung der ersten Regel auf das Leben, z. B. auf die sündhafte Neigung zwischen jungen Menschen, wie sie Johannes von Dambach angibt, ist nicht schwer.

Der andere Weg, seine Fähigkeiten zu korrigieren, ist der indirekte. Nicht jede verkehrte Disposition wird geheilt werden, indem man direkt gegen sie ankämpft. Zuweilen ist es gerade tief eingewurzelten Fehlern gegenüber nötig, sie bestehen zu lassen, aber sie zu veredeln durch Einführung eines neuen, vielleicht übernatürlichen Objekts. Die Hingabe an den neuen Gegenstand wird so viel seelische Energie absorbieren, daß das Interesse am früher angestrebten Objekt erlahmt, z. B. die Übertragung der rein sinnlichen Liebe auf ein geistiges Objekt. Zwar wird auch das neue Objekt großenteils noch sinnlich angestrebt werden; aber von ihm aus wird eine Vergeistigung des Aktes sich allmählich vollziehen, bis schließlich das sinnliche in geistiges Streben verwandelt ist. Der Unterschied beider Methoden liegt nach Johannes von Dambach darin, daß jene die stärkere Willensanspannung verlangt — „virilis hominis resistentia" (L XVII 1) —, die nicht alle Menschen aufbringen. Der zweite Weg ist besonders jenen zu empfehlen, auf die nach Johannes von Dambach der Grundsatz Anwendung findet: „Habentibus symbolum facilior est transitus" (L XVI 1); wir würden sagen: Menschen, die nicht ausschließlich verstandesmäßig veranlagt sind, deren Handlungsweise vielmehr stark gefühlsbetont ist. Sie werden meist nur dann nach geistigen Objekten streben, wenn diese Akte von Gefühlen begleitet sind. Diese Umstellung vom sinnlichen auf das geistige Objekt ist

dann leichter, wenn jene seelischen Momente, die dem einen Objekt gegenüber aktuiert werden, ohne weiteres auch bei Erstrebung des anderen verwendet werden können — „nonnumquam carnalis amor transit in spiritualem . . . propter symbolicas conditiones rerum utroque amore spirituali scilicet et carnali amatarum, puta propter symbolum . . . ardentis dilectionis". Wenn Johannes von Dambach auch diesen Weg weniger ideal findet, so erkennt er doch, mit einer gewissen Inkonsequenz zu seinem Standpunkt, die Veredelungsfähigkeit des Aktes an.

Unter den Strebevermögen behandelt Johannes von Dambach ausführlich die „passio irae". Im Gegensatz zu Seneca, mit dessen Lehre über die Affekte Johannes von Dambach auch hier übereinstimmen sollte, ist er in O VII Schüler der Scholastiker — zitiert selbst Thomas von Aquin — und unterscheidet das Verlangen, ein Unrecht zu rächen, „vindicatio", die im Willen ihren Sitz hat, und die „passio irae", die in der „vis irascibilis" ruht. Den Kompilator stört es nicht, daß er in Buch O als gut anerkennt, was er früher verwarf. Aus der natürlichen Gutheit ergeben sich die Normen für die Pflege bzw. Bekämpfung dieser passio von selbst.

Das Bestreben, den an den Sinnen Kranken zu trösten und ihm Regeln zur guten Auswertung dieses Mangels an die Hand zu geben, führt Johannes von Dambach in N X 2 an das Problem der Ersetzung des einen fehlenden Sinnes durch einen anderen. Er bringt zwei Anekdoten vor, die man sich zu seiner Zeit erzählte, die eine von dem Blinden, der die Farbe des Tuches durch das Gefühl erkannte, und die andere, von einem Blinden, der die Herberge mühelos fand. Damit sei bewiesen, daß durch den Mangel des einen Sinnes der andere sich derart verstärke, daß er den ersten ersetze. Der Mangel des äußeren Sinnes, der Augen, verstärke die Potenz des inneren, der „vis aestimativa vel imaginaria". Ein wahrer Kern ist in dieser Darlegung sicher enthalten, wenn auch das Wesen dieses Vorganges noch nicht geklärt ist. An einen vollständigen Ersatz, wie ihn Johannes von Dambach anzunehmen scheint, ist ja nicht zu denken; es könnte sich nur um eine solche Steigerung der Empfindlichkeit des Ersatzsinnes handeln, daß er eben Qualitätsnuancen wahrnimmt, auf die ein nicht so geübter Sinn nicht mehr reagiert, ohne daß er seine spezifische Leistungsfähigkeit jemals überschreiten könnte. Die gegenseitige Ersatzfähigkeit der Sinne ist für Johannes von Dambach nur das Korollarium aus der schon erwähnten Regel in N XXVI 1: „Quando conditio aliqua corpori et animae analogice convenit, si privatio illius in corpore patienter toleratur, tunc secundum potius esse suum in anima recuperatur."

Dieses Problem scheint Johannes von Dambach stark beschäftigt zu haben, besonders dessen Auswertung im geistlichen Leben und die Fruchtbarmachung für den Fortschritt in der Aszese.

Vom erzieherischen Standpunkt aus beschäftigt sich Johannes von Dambach am eingehendsten mit dem Gedächtnis. Was er hierüber sagt, entspringt eigener Erfahrung — denn das Gedächtnis scheint Johannes' von Dambach tüchtigste Fähigkeit gewesen zu sein — und der Lektüre des hl. Thomas (S. theol. 2, 2 q. 49 und In Arist. De memoria et reminiscentia).

In M VIII 2 gibt ihm die Schwierigkeit des Schriftstudiums Anlaß zu klugen gedächtnispsychologischen Bemerkungen. Zwei Momente beeinflussen nach ihm die Aufnahme von Gedächtnisstoff günstig: das Staunen über etwas Geheimnisvolles, Unverstandenes und die Mühe bei der Einprägung. Das erste Moment kommt besonders bei Menschen in Frage, deren Verlangen nach einer bestimmten Einsicht die Disposition für eine Aufnahme bildet (M VIII 1).

Was aber — so sagt das zweite Moment — geduldige Anstrengung bei der Erlernung erfordert, wird treuer bewahrt. Daher kommt es, daß Menschen scharfen Verstandes und leichter Fassungsgabe an Gedächtnisschwäche leiden. Dieses zweite Moment ist verknüpft mit dem dritten: Durch die Schwierigkeit bei der gedächtnismäßigen Aufnahme eines Objekts wird die Aufmerksamkeit wachgerufen und so die dauerhafte Bewahrung des aufmerksamkeitsbetonten Objekts gesichert. Nachhaltiger aber als die Aufmerksamkeit wirkt das innere inhaltliche Interesse am Gegenstand, die Sympathie für das Objekt.

In O II 3 gibt Johannes von Dambach mnemotechnische Mittel allereinfachster Art an, um das Gedächtnis zu schulen: Ein Knopf im Gürtel, ein Kreuz, eine Hand oder ein ähnliches Zeichen am Rand des Buches, die Gattin, der Freund können uns mahnen. Nützlich sei auch die Gewohnheit, Notizen zu machen oder die Gedächtnisschule durchzugehen, die in der Ars rhetorica des Cicero geboten werde; Johannes von Dambach hat hier wohl ad Her. III 16—24 im Auge. Durch diese Mittel werde jeglicher Art von Gedächtnisfehlern vorgebeugt, selbst weitgehende Mängel würden ausgeglichen und Hemmungen, welche ein lebhaftes Gedächtnis durch den Einfluß der übrigen geistigen Fähigkeiten erlitte, hintangehalten.

Die pädagogische Veranlagung Johannes' von Dambach zeigt sich im reinsten Licht in den Regeln, die er der Behandlung seelischer Störungen zugrunde gelegt wissen will. Hätte man nicht sichere Beweise, daß diese Ausführungen so gut

zum Trostbuch gehören wie die der Johannes von Dambacherschen Güterlehre, man könnte allen Ernstes zweifeln, ob der Verfasser der Bücher A, D, E, G usw. derselbe sei, wie der der pastorellen Grundsätze.

In O VIII 3 bemüht sich Johannes von Dambach, zum Schutze der seelischen Ruhe Störungen des Phantasielebens (in concreto „Versuchungen") zu korrigieren. Er weiß, daß in einem solchen Fall nichts verderblicher ist als nervöse Unruhe und Druck, der vom Willen gewaltsam auf die Phantasie ausgeübt wird. Die Behebung derartiger, unangenehm empfundener Vorstellungen dürfe nicht versucht werden „spuendo, te manu cruce signando" — das spricht der gleiche, welcher das unfehlbar gegen Blitzgefahr sichernde Gebet empfiehlt! — „caput movendo, vel alio tali signo". Johannes von Dambach rät: „Contemnas illas cogitationes"; wir würden sagen: Man soll die Vorstellungsreihe mit möglichstem Entzug der Aufmerksamkeit mechanisch ablaufen lassen, damit das unangenehme Objekt möglichst rasch aus dem Bewußtseinskreise entschwinde —. „Te convertas ad aliquid boni cogitandum", d. h. wende dich einem anderen Gegenstand zu!

Wertvoll ist Johannes' von Dambach Ansicht über die Behandlung eines geistigen Komplexes („ligamen intricatae conscientiae"), der schuld wird, daß die sittliche Wertung eines Objektes nicht mehr normal erfolgt. Das „ligamen" ist nach Johannes von Dambach genetisch zu erklären aus einer physischen Störung, etwa „defectus capitis" oder einer psychophysischen Unregelmäßigkeit, vielleicht dem „defectus melancholicae complexionis" oder einer rein physischen Erkrankung.

Im ersten Fall ist nach Johannes von Dambach der Arzt vonnöten, in den anderen Fällen soll ein Seelenkenner zu Rate gezogen werden, gleichgültig, ob Priester, ob Laie, jedenfalls ein Mann mit gründlicher Bildung und erzieherischer Begabung; vor allem müsse er die Fähigkeit der Psychoanalyse besitzen („homo litteratus, discretus, convenientes discretiones cognoscere sciat"), sowohl von Natur aus als durch Studium und eigene Erfahrung. Am geeignetsten sei ein Mann, der Selbstbeobachtungen hierüber angestellt habe. Je nachdem schließlich der Komplex habituell oder zeitweilig sei, müßten die Heilmittel verändert werden. Für jeden Fall sollten feste Verhaltungsmaßregeln dem Patienten verordnet werden.

Johannes von Dambach gibt auch Regeln für solche, deren Gewissen unruhig ist, sei es wegen Verirrungen des früheren Lebens, sei es aus mangelnder Einsicht in die Sittennormen.

Im ersten Fall rät er (K V 8): Nie darf man es versuchen, eine Tat, die nun einmal als Faktum feststeht, negieren zu wollen. Die Voraussetzung seelischen Friedens ist die Bejahung, verbunden mit angemessener teleologischer Auswertung jenes Geschehnisses.

Liegt aber ein krankhaftes Schwanken bezüglich der objektiven Sittennorm vor, dann muß praktisch so vorgegangen werden (O VIII 6): Ein normales Gewissen reagiert nach Johannes von Dambach sicher und trifft die Mitte. Aber ein Mensch, dessen Urteil getrübt ist, muß in der Regel etwas über die Verpflichtung hinausgehen, um beruhigt sein zu können. So sehr die bisher genannten Regeln Johannes' von Dambach zu begrüßen sind, hier drängt sich wieder der Rigorist und praktische Tutiorist vor, dessen Norm eine geistliche Erziehung unmöglich macht.

Gut aber ist wieder die Auffassung des Autors, daß die Moralität einer Handlung nicht mathematisch wie aus logischen Voraussetzungen abzuleiten sei: „In moralibus et circa actus humanos non est demonstratio requirenda".

Eine Kritik der Consolatio theologiae des Johannes von Dambach kann nicht als in den wesentlichen Punkten abgeschlossen gelten, wenn sie nicht Rücksicht nimmt auf die Frage: War Johannes von Dambach Mystiker?

Mit dem Thema unserer Untersuchung, die, soweit sie den Inhalt des Werkes behandelt, hauptsächlich Stellung nimmt zu den Gewährsmännern der Antike, steht diese Frage nicht in direkter Beziehung. Wir würden unserer Aufgabe gerecht werden, auch wenn wir hier abschlössen, allein Johannes von Dambach, dem Mönch, dem in mystischer Schule Großgewordenen, würden wir nicht genügen. Denn Johannes von Dambach gilt nun einmal als Mystiker. Wenn wir aber den Einfluß der Antike auf die Consolatio theologiae so sehr betonen und zeigen, daß der Geist seiner Gewährsmänner am Autor nicht spurlos vorüberging, der Stellung zur Mystik nicht Erwähnung tuend, dann muß sich doch der Kenner der Verhältnisse zweifelnd sagen: Entweder ist Johannes' von Dambach Hauptwerk nicht mystisch — wie kann der Autor aber dann ein Mystiker genannt werden? — oder die vorliegende Untersuchung unterschlägt eine Seite der Consolatio. Das Gesamtbild des Trostbuches erfordert jedenfalls auch die Skizzierung dieser Frage.

„Malgré sa piété [Jean de Tambac] n'est pas à ranger parmi les mystiques." Mit diesem Urteil stellt sich Ch. Schmidt (a. a. O.) gegen die Auffassung des Mittelalters. Wir können sie insofern

modifizieren, als wir sagen: In der Consolatio theologiae ist der Autor nicht Mystiker[4]. Wenn jemand Mystiker[5] genannt wird, so genügt nicht, daß er Verachtung des irdischen Glückes lehrt und dementsprechend auf den Lohn im Jenseits hofft, daß er bildhaft allgemeine christliche Wahrheiten erörtert, daß er mit Hilfe einer auf die Spitze getriebenen allegorischen Schrifterklärung Schrifttexte auf die Seele anwendet. Zur mystischen Begabung möchte ich notwendig rechnen die Fähigkeit der inneren Schauung, womit die begnadete Seele ihre Vereinigung mit Gott unmittelbar erfährt, sie „schaut", und die Auswirkungen dieser Gemeinschaft mit dem einwohnenden Gott in einem ungewöhnlich erhabenen Grad von Liebeseifer kostet, die Gegenwart Gottes wirklich „erlebt". Beziehe ich diese Beschreibung — ich unterfange mich nicht, mystische Definitionen aufzustellen, ich will lediglich zeigen, worin meines Erachtens mystische Begabung sich äußert — auf ein vorliegendes Werk, dann muß ich von ihm, wenn anders es mystisch zu sein beansprucht, verlangen, daß es diese sublimsten Wirkungen des übernatürlichen Seelenlebens, die Wahrheiten von der Einwohnung Gottes darstellt, von der Art, wie sie sich der Seele bekunde, und von den daraus erwachsenden Bewegungen der Seele zu Gott hin, ihrer Läuterung, ihrer Erleuchtung spricht und vor allem die fein differenzierten Abstufungen eines höheren, psychologisch wahren Gebetslebens entwickelt — mit einem Worte, daß es wenigstens mich ahnen läßt, was die heiligmachende Gnade in einem ihr kaum noch Hindernisse bietenden Geist zu wirken vermag.

Diese ausführliche Erklärung des Standpunktes, von dem aus der Consolatio theologiae der mystische Charakter abgesprochen werden soll, war nötig; denn einerseits schillert der Begriff „Mystik" in mancherlei Farben, andererseits galt der Autor als Gottesfreund und war berühmt als Glied von Predigerkonventen, die zu seiner Zeit die Führung in der oberdeutschen Mystik innehatten; daher mag es kühn erscheinen, ihm den Ehrentitel eines Mystikers abzusprechen.

Johannes' von Dambach Werk weist Ansätze zur Mystik auf, die sich aber meist als ebenso erfolglose Versuche zeigen. In A I 1 sieht die „Puella" zwar die „imago Christi", darin abzulesen sei, was sie lehren wolle, aber der Einfluß des Boëthius erstickt

[4] Clemens Baeumker, *Der Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalters* (Straßburg 1912). Hier heißt es mit Beziehung auf den Traktat: *De deliciis sensibilibus paradisi:* „Johann von Dambach, den man einen Mystiker nennt, weil man ihn nicht gelesen hat" (S. 22).

[5] Zum Vergleich wurde herangezogen: M. Grabmann, *Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik* (München 1923) 19 ff.

bald diese fruchtbare Idee; daher bleibt sie eine hübsche, schmückende Bemerkung, ohne programmatisch genannt werden zu können. Johannes von Dambach hatte das Verständnis für den Grundsatz der Analogie, das beweist seine reiche allegorische Schrifterklärung und seine Erklärung der himmlischen Seligkeit, sonach war ihm der Gebrauch des wichtigsten Instruments scholastischer Theologie und Mystik geläufig; jedoch der geistige Gehalt fehlte ihm, wie die matten Auswertungen dogmatischer Wahrheiten für die Seele beweisen. Nie erhebt sich der Geistesflug Johannes' von Dambach über die Zone aszetischer Vorschriften über Tugend und Laster.

Wenn man die Tendenz, in allem natürlichen Geschehen das Wehen des göttlichen Geistes zu sehen, die Natur möglichst allseitig übernatürlich zu interpretieren, als Anfang von Mystik bezeichnen mag, dann besitzt auch die Consolatio theologiae mystischen Charakter, soweit nicht Senecas mißtrauische Gedankenwelt jegliche Mystik im Keim ertötet.

Wenn man aber Mystik in diesem weiten Sinn faßte, dann würde schließlich jedes christlich fromme Buch zum mystischen. Ich möchte vielmehr den Charakter eines mystischen Werkes auf die oben gegebenen Bestimmungen einschränken, sonach Johannes' von Dambach Consolatio theologiae die mystischen Merkmale absprechen. Wohl erweckt sie den Eindruck, der Verfasser sei in mystischen Kreisen groß geworden, habe vielleicht mit Mystikern verkehrt, ohne selbst solche Begabung zu besitzen.

Immerhin finden sich kleine Partien, die, mögen sie bei ihm ursprünglich sein oder nicht, Bruchsteine mystischer Literatur genannt werden müssen.

H XVI 9 erwähnt das innig-zarte Bild der Seele, die sich in die Seitenwunde Christi flüchtet, wie die Taube, die „in foraminibus petrae" haust. Johannes von Dambach nennt keine Quelle, aber dieser Vergleich ist auch bei Gertrud d. Gr.[6] enthalten. Entzücken kann ebenso die Vergleichung zwischen Verstand und Willen als den Trägern der heiligmachenden Gnade, die sie von Gott empfangen, und den „cardueles", den Distelfinken — Kreuzschnäbeln würden wir sagen —, die auf den Zweigen des Kreuzbaumes sitzen, „parvulae quidem aviculae, sed pulcherrimae". Der Intellekt dürfe „carduelis" heißen, denn von ihm könne man sagen: „A solis ortus cardine" stamme er; ein Vogel aber sei er, weil er sich in der Kraft seines geistigen Wesens zu den Himmeln erhebe. Der Wille aber sei der „carduelis" ähnlich dadurch, daß er gerötet sei vom Rot der Liebe, wie das Köpfchen

[6] *Gesandter der göttlichen Liebe* (J. Weißbrodt 3. A) II 4.

dieses Vogels rot sei. Wie die Distelfinken sich die Samen aus der Distel pickten, so nährten sich Verstand und Wille von dem Samen göttlicher Worte.

Der reizende Gesang der Finken ist nach A I 8 und A I 30 zu vergleichen mit dem Trost, den Verstand und Wille aus dem Leiden schöpfen.

Der mystische Taubenflug wird in A I 9 entwickelt. Anmutig ist auch das Bild von den beiden goldenen Schuhen in N XIII 2: Das Licht der göttlichen Einstrahlung und die Süßigkeit der Wahrheit sind darunter zu verstehen; mit ihnen pilgert die „filia patris" zu Gott, um im Paradies lustwandeln zu können.

Das Unvermögen des Autors zeigt sich aber in der Gestaltung jenes Vergleichs des Betrachtenden mit einem Jäger (M IX 5) — Bilder, Schulreminiszenzen, jedoch weder spekulativ noch praktisch echte Mystik.

Von der Einwohnung Gottes, der typisch-mystischen Doktrin, auf die die ganze Mystik hinzielt, spricht Johannes von Dambach an folgenden Stellen:

D X 2 „Quid o mortales extra petitis", fragt er, „intra vos positam felicitatem?" Diese „felicitas" aber ist nach Johannes von Dambach „deus omnium princeps, principaliter inhabitans (hominem interiorem)". In C XX 3 sagt Johannes von Dambach: Auf die Seele bezieht sich der Schriftvers: „Sapientia aedificavit sibi domum . . ."; denn die Seele ist „sedes Sapientiae". Echte Mystik liegt in dem aus dem Weisheitsbuch übernommenen Satz: „Intrans in domum meam conquiescam cum illa scil. Sapientia" (D IV 1 und K VII 3). Tiefe dogmatische Wahrheit findet hier den die heiße Liebe verratenden Ausdruck; es ist immerhin bemerkenswert, daß Johannes von Dambach daran Gefallen fand. Demgegenüber ist zu erwähnen, daß das den echten Mystikern bekannte Bild der mystischen Hochzeit Johannes von Dambach unbekannt ist; einmal ist es angedeutet (N XV 4). In aller Vermählung sieht er ja nur den Anfang des „divortium". Der Schüler Eckeharts, der Zeitgenosse Seuses, der Mitbruder Taulers, dem sicherlich Beziehungen zu Adelshausen, St. Katharina zu Nürnberg oder Unterlinden bei Colmar möglich waren, wußte mit diesem Geheimnis edler Mystik nichts anzufangen und kleidete es in die dürre Form (K VII 4): „In omnium rerum domino omnia possidere" (vgl. C XI 8, N VIII 3 u. 4 usw.).

Für Johannes von Dambach ist die Auswertung der Stelle Cant. I 1 (in H XV 5) charakteristisch; er kommentiert den Vers so: „Osculetur me osculo oris sui, quo scil. spiritus i. e. spiramina uniuntur, et signat mentalis spiritus hominis cum divino spiritu unionem deiformem." Die so begnadete Seele werde von Gott

selber getröstet, „suavissimo nutrimento de corpore proprio Verbo unito". Das ist mystisch gedacht und gesprochen, aber der tiefdenkende und innig liebende Mystiker würde an diesem Punkt erst einsetzen und zur Vereinigung mit Gott vorzudringen suchen. Johannes von Dambach bricht ab, obschon er sonst nicht verlegen ist, das auszumalen, was ihm bemerkenswert erscheint.

Ein echter Mystiker jener Zeit und jenes Kreises hätte auch mehr Wert auf Visionen und innere Ansprachen Gottes gelegt, hätte seinen Berichten mehr den Stempel persönlichen Erlebens aufgedrückt. Johannes von Dambach erwähnt an vier Stellen Privatoffenbarungen, von denen drei dem Fließenden Licht der Gottheit — Johannes von Dambach nennt das Büchlein zweimal „Lux divinitatis" (B XI 4 und K V 5) — entnommen sind[7].

In Christus sieht Johannes von Dambach, Paulus folgend, das mystische Haupt (N XIX 3) der Kirche; sie ist sein mystischer Leib (L XX 1 u. 2), dessen Glieder die einzelnen Menschen sind (N XXIII 1).

Johannes von Dambach handelt auch vom Gebet. In M III 2 erklärt er schön das Wort Jesu: „Sine intermissione orate", findet rührende Worte des Mitleids mit einer Seele, deren Trockenheit nach dem göttlichen Regen lechzt usw., aber die Mystik des Gebets ist ihm unbekannt.

Die Buße, deren Schwierigkeiten und Früchte, schildert er bildhaft in D XII u. XIII und P IX 7; er vergleicht sie mit den Keltern und setzt den „rubor confusionis" dem „oculus simplex" gleich, dessen Glanz den Körper erstrahlen macht. Eine tiefe, wahrhaft mystische Bemerkung enthalten D XIII 2 und P IX 7: Der Bußgeist fertigt aus den Sünden als aus ebenso vielen unnützen Ingredienzien eine kostbare, wohlriechende Salbe. (Johannes von Dambach schließt sich hier an St. Bernhard an, bei dem der Vergleich ursprünglich ist.) Das Leiden sucht der Autor in verschiedenen Bildern, die noch im Zusammenhang werden zu behandeln sein, klar zu machen, ohne daß er aber seine nüchterne Eigenart aufgeben könnte. Diese Beispiele mögen genügen.

Johannes von Dambach seufzt viel zu sehr unter der Last des Schmerzes, als daß er in liebesprühendem Erguß an Gott zu einem feurigen Leiden und Lieben hätte den Mut gefunden, als daß er Leidensmystiker hätte sein können. Johannes von Dambach will wohl selber Mystiker sein, sonst würde er nicht wiederholt auf den „homo spiritualis" zu sprechen kommen; allein die Be-

[7] Die dem Sinne nach zweifelhafte Stelle M IX 8 ursprünglicher Fassung ist nicht mitgezählt.

gabung dazu fehlt ihm. Was er an Mystik bietet, ist fast nur die Form, das Kleid ohne den Geist wahrer Mystik.

Die Consolatio theologiae als literarisches Erzeugnis.

Dieses Kapitel will die Consolatio theologiae zunächst methodisch bewerten.

Das Werk nennt sich eine Consolatio theologiae und rühmt sich dessen im Prolog, ist es auch sicher, äußerlich besehen. Der Geist aber ist vielfach natürliche Ethik, mit theologischen Folgerungen verbrämt. Johannes von Dambach wollte ja selbst teilweise natürlich philosophische Betrachtungen pflegen; aber er war nicht gestaltungsfähig genug, eine risselose Einheit mit der theologischen Betrachtungsweise zu schaffen. Bald ist das Werk eine Consolatio theologiae, bald Consolatio philosophiae. Eine unüberbrückte, wenn auch überbrückbare Spaltung, das Erbe der überwiegend kompilatorischen Arbeitsweise Johannes' von Dambach, zieht sich durch die Consolatio hin. Wenn man daher inhaltlich dieselbe beurteilt, so ist jedes derartige Urteil mit dem Vorbehalt zu verstehen, daß es immer nur für einen größeren oder kleineren Teil des Werkes Geltung haben kann. Ist Johannes von Dambach einmal mehr Philosoph, dann bringen sich mit der wachsenden Zahl der Zitate die Gewährsmänner stärker zur Geltung und bedingen einen weltfeindlichen Grundton in den Darlegungen. Wird Johannes von Dambach zum Theologen, dann treten die Grundzüge der antiken Philosophie zurück, wie in den theologisch-aszetischen Partien, oder stellen sich in harten Widerstreit zum Christentum. Zwei Welten stoßen aufeinander: Hingabe an die Vorsehung — Mißtrauen gegen sie; Gutheit der Schöpfung — Weltfeindlichkeit; Dankbarkeit für Gottesgaben — Abscheu vor dem Irdischen (hierzu ist zu bemerken, daß Johannes von Dambach, soweit seine Consolatio theologiae mir bekannt wurde, nie vom Dank für die Gaben der natürlichen Ordnung spricht; er kennt nur Dank für Leiden); Selbstgenügsamkeit — göttliche Gnade; Immanenz des Glückes — himmlische Freuden; selbstzufriedene Abgeschlossenheit — Nächstenliebe; Tugend als Glückseligkeit — Lohnmotiv. Für alle Momente kann man Belege erbringen, versöhnt werden diese Gegensätze nicht. Dieser Widerstreit der philosophisch-theologischen Anschauungen ist charakteristisch für das ganze Werk. Der Gottesfreund glaubt Lebensfeind sein zu müssen, die Mystik wird von der Aszese überwunden. Dort aber, wo sich die Mystik behauptet, fügt sie sich nicht organisch ins Ganze.

Diese Schichtenbildung läßt sich auf zweifache Weise verfolgen, auch in der Darstellung:

Die erste, quantitativ überwiegende, inhaltlich tonangebende Schicht umfaßt die Bücher A mit K, N, P; während bei L eine neue Betrachtungsweise einsetzt, welche die Bücher L, M und O umfaßt. Der Umstand, daß neugeartete Stoffe zur Behandlung kommen, kann nicht allein die Schuld tragen; denn auch früher schon berührte Gegenstände werden erneut aufgegriffen und in einer Feinfühligkeit erörtert, die zur rauhen Entweder-Oder-Methode der ersten Bücher schwer passen will. Dort z. B. sprach Johannes von Dambach schon von Liebe, sie schroff abweisend, jede Berechtigung derselben verkennend, hier will er den „amor excessivus" zum Guten auswerten; im ersten Teil herrscht die unerbittliche Aszese des: „Du mußt!", im zweiten gibt es ein liebevolles Verstehen für die Ängsten einer gebrochenen Seele; im ersten Teil wird der „homo singularis" ermuntert, im Streben nach Heiligkeit rücksichtslos voranzugehen; im andern wird doch erwogen, wie der eifrige Mönch sich mit den schlimmen Gewohnheiten bzw. der gesunkenen Disziplin auseinandersetzen müsse und ob es nicht klug sei, sich zuweilen zu fügen usw.

Die andere Schichtenbildung verläuft senkrecht zu der eben genannten und zeigt, daß besonders die größere Schicht durchaus nicht einheitlich ist; von ihr splittern wieder die theologisch-mystischen Teile als Fremdkörper des philosophisch aufgebauten Ganzen ab.

Alles in allem aber können wir sagen:

Die erste Schicht, von der Antike beeinflußt, ist philosophisch; die zweite, von der Antike nicht beeinflußt, ist theologisch-pastorell orientiert.

Diese Tatsache kann wohl auf zweifache Art erklärt werden: Der individuell-psychologische Grund besagt, der Autor habe sich, seiner kompilatorischen Neigung folgend, in verschiedenen Stadien seiner Arbeit verschiedenen Einflüssen ergeben. Außerdem kann man mit Recht darauf hinweisen, daß die Abfassung der Consolatio theologiae über Jahre sich erstreckte, daher ist es leicht möglich, daß die geistigen Interessen sich wandelten, wenn auch die Grundlinien des Arbeitsplanes bereits fixiert waren.

Der Mangel der Einheitlichkeit macht sich sodann darin bemerkbar, daß Johannes von Dambach manche Themen über Gebühr weitschweifig behandelt, wie es dem nüchternen Leser scheinen will, zuungunsten anderer Stoffe. Besonders drängen sich die Kapitel über das Interdikt (O I) und die Gelübde (O VIII 5 und 6) hervor. Johannes von Dambach hat die Frage

des Interdikts auch in besonderen Schriften behandelt, er hat also daran besonderes Interesse gehabt. Auch die anderen Kapitel über aszetische, kanonistische und pastorelle Fragen sind vielleicht aus ähnlicher persönlicher Vorliebe so weit ausgesponnen, z. B. die Schilderung des Doktorenfestes in D IV 2. Ein Vergleich mit Johannes' von Dambach Lebenslauf, sein enger Verkehr mit Karl IV. läßt ebenfalls vermuten, D V 2 behandle mit Rücksicht auf ihn dieses heikle Thema über den „militaris honor" so eingehend.

Die Unterschiedlichkeit in der Verarbeitung des Inhalts drückt sich in einem Fall sogar in der Darstellung aus:

Am Anfang sucht Johannes von Dambach auch durch die Wahl der Worte zu zeigen, daß der Kranke und seine Trösterin durch die Eigenart des betreffenden Leidens in bestimmter innerer Beziehung zueinander stehen. Johannes von Dambach bestrebt sich, den Kranken, den Genius und den Fall zu charakterisieren; z. B. A I 8 wird der Kranke als mit „tristitia querulosa" behaftet bezeichnet, über den Genius gesagt, er habe sicheren Blickes die Sachlage erfaßt und als Arznei die „miseratio dei" empfohlen.

A I 7 heißt es: Der Kranke leide an „morbus caducus", die „Puella" habe scharfe Diagnose gestellt und nicht nur das entsprechende Heilmittel empfohlen, sondern den Kranken sogar hart angelassen. Ähnlich A I 10 usw. Je nach Bedürfnis ist „Puella" bald schmeichelnd und liebevoll (A I 12), bald „compassiva" (14 und 27), wirkt hier auf den Verstand ein (13 und 16), schilt dort (A I 5); jetzt ist sie verwundert (25), dann der Erbarmung voll (27), zu dem einen tritt sie noch näher hin (21), von einer anderen wird gerühmt, sie besonders habe sich auf die „physiognomiae ars" verstanden.

Allein schon mit Beginn des 2. Kapitels des 1. Buches begnügt sich der Autor mit der nüchternen Formel: „Puella sic ait", die von da ab nur selten noch abgelöst wird, wie etwa in H VIII 1 und 2, J IV 1, durch ein „tristem consolans". Selten mehr wird die Person charakterisiert, wie in N XIV 3, VIII 1 usw.

Gingen die bisher entwickelten Erläuterungen dieses Kapitels aus dem Inhalt der Consolatio hervor, so soll der zweite Teil die schriftstellerische Fähigkeit Johannes' von Dambach nach ihrer rein formalen Seite uns nahebringen.

Johannes' von Dambach Consolatio ist ein guter Vertreter des im ausgehenden Mittelalter blühenden Symbolismus[8]. Das ganze Werk ist durchflochten von Bildern und Vergleichen, nicht

[8] Vgl. Huizinga, a. a. O. 15. Kap.

viele Consolationes werden sich finden lassen, in denen Bilder und Vergleiche nicht wenigstens angedeutet sind.

Die wichtigsten sollen zusammengestellt und nach den Gruppen: Bilder aus der Natur, Bilder aus dem Menschenleben angeordnet werden.

Der unbelebten Natur entnimmt Johannes von Dambach folgende Bilder: Das Feuer dient gerne zur Illustrierung des Leidens (B I 5). Wie das Feuer das Wachs erweicht, so das Leiden die Herzen. Die Wachsstatue eines Ungeheuers oder Teufels braucht nur erwärmt zu werden, um in einen Engel verwandelt werden zu können. So werden Laster und Leiden umgeschmolzen zu Tugenden.

Wie ferner in Feuer geschmolzenes Wachs nicht mehr des Behälters bedarf, so wird ein in Leiden erweichter Wille durch die Form des göttlichen Willens zusammengehalten.

Der Vergleich vom Feuer, das Fesseln verzehrt, Gold läutert, Spreu verbrennt, ist aus der Bibel übernommen, bei Johannes von Dambach nur ausgeschmückt. Leiden ist ferner eine jäh aus dem Taumel aufschreckende Feuersbrunst (B I 10).

Johannes' von Dambach vielleicht schönstes Bild, das Leiden aus Liebe und die unter dem Himmel ruhende Feuerzone in Parallele setzt, wird ausführlich später zu behandeln sein. Ein anderes Mal beschreibt Johannes von Dambach die Leiden, welche die Seele zur Reife bringen, unter dem Bild der Sonnenwärme, welche die Früchte zur Reife kocht.

Der Hinweis auf das Licht in B I 9 soll uns klar machen, daß Leiden die Seele zur Selbstbesinnung bringen und sie so erleuchten (vgl. N XV 5).

Wenn man die innere Schönheit eines ehrwürdigen Greises erblicken könnte, würde sie uns gerade so in Staunen setzen, wie wenn ein unscheinbares Buntglas von der Sonne getroffen würde.

Vom Licht der Liebe handelt L X 2.

Alles, was durch ein Medium geht, nimmt dessen Natur an, z. B. der in Rotglas dringende Lichtstrahl verläßt es als rotes Licht (B I 21). So verhält es sich mit dem Leiden der Liebe.

In L III 9 wird der Gehorsam ein Licht genannt.

Das Wasser wird verschiedentlich als Vergleichsgegenstand benutzt.

Das Wasser der Leiden löscht das Feuer der Leidenschaften (B I 4), muß den zu starken Wein der irdischen Freude mildern, die Laster ersäufen (im Anschluß an Ex. 14), die Seele nähren, wie gewöhnliches Wasser die Fische nährt (vgl. Is. 19, 10). Das Bild von den Wassern der Trübsal ist natürlich biblisch, Johannes von Dambach entwickelt es aber eingehend; in B III 4 verknüpft

er „aqua amara“ — „tribulatio; cete grandia — homines magnae virtutis“ durch das „tertium comparationis“ des „nutrire“. Das Emporsteigen der Arche auf den schwellenden Wassern der Sintflut gilt Johannes von Dambach als der Typ für die „Elevatio animae per tribulationes“. Der über den Gehorsamen hereinströmende Seelenfriede wird mit einem unwiderstehlich heranbrausenden Strom verglichen. Als Bild für das Gedächtnis werden Wasser und Eisen in O I 2 gebraucht: Wasser nimmt leicht andere Formen an, Eisen nur schwer. So ist der Verstand des einen sehr empfänglich für Wissenschaft, vergißt aber rasch, der andere nimmt langsam auf und ist treu im Bewahren.

In B I 28 heißt es: Ein Wassertropfen im Verhältnis zum Strom ist das Leiden, mit dem Lohn vergleichen. Wasser, Feuer und Licht in gleicher Weise betrifft das Bild in L VIII 3. Dort wird im Anschluß an St. Bernhard die Vergöttlichung der Seele dargestellt unter dem Bild des Wassertropfens, der, in Wein gegossen, Geschmack und Farbe verliert; des glühenden Eisens, das der „propria forma“ entkleidet wird; des Luftraums, der, vom Sonnenlicht durchströmt, selbst Licht wird. Die erziehliche Bedeutung des Leidens erläutert der Vergleich mit dem Stück Eisen, das der Raspel bedarf, der Klinge, die gebraucht werden muß, wenn sie nicht rosten soll (B I 6), dem Acker, der des Pfluges nicht entbehren kann, dem Wasser, das frischer ist, wenn es bewegt wird (C VIII 3).

Auch die magnetische Kraft kennt Johannes von Dambach als brauchbares Vergleichsobjekt. F VI 2 stellt in Parallele ein häßliches Stück Eisen — einen unscheinbaren Menschen; die geheimnisvolle Kraft des Magneten — den inneren Wert der Tugend; ein Stück leuchtendes Rotglas — einen imponierenden Menschen; die Wertlosigkeit — die häßliche Seele. Das Verhältnis von Silber und Zinn macht in F V 5 deutlich, daß nur eigener Wert adelt, nicht Abstammung. Zinn geht aus Silber hervor, ist aber wertloser als dieses.

Die Anekdote aus der Papstkrönung (Verbrennung einer Wergflocke) lehrt: Aller Glanz ist Rauch (D I 4). Von der Bedeutung der Freude für die Erhaltung des Gemeinschaftsgeistes spricht Johannes von Dambach in L X 2 unter dem Bild des Öles; ferner wird ein Ungehorsamer mit einem ungeschmierten Rad verglichen (L III 4). Wie geringfügig die Anstrengung im göttlichen Dienst sei, soll der Vergleich mit einer steinernen Figur versinnbilden, die gebeugt unter einer Last dasteht, ohne etwas zu tragen. Für beide Vergleichspunkte gilt: „Fingis laborem“ (L II 5).

Johannes von Dambach, dem gewiegten Kenner der Heiligen Schrift und dem eifrigen Benutzer des Hohen Liedes, konnte es auch nicht schwer fallen, die Pflanzen zu Symbolen geistiger Objekte zu benutzen.

In E VI 1 vergleicht er, wie er sagt, im Anschluß an Chrysostomus das christliche Volk mit einem Baum; wie ein verdorrender und welker Baum kranke Wurzeln verrate, so ein zuchtloses Volk den Mangel kirchlicher Leitung. G I 9 setzt einen Menschen, dessen Herz von Sorge um Geld und Gut beklemmt ist, einem Baum gleich, dessen übermäßig dicke Rinde die Atmung und den Zutritt der notwendigen Feuchtigkeit verhindert. Ebenso fehlt jener Seele der „unctuosus humor spiritus sancti"; ferner wird ihr die Atmung unterbunden, indem die in ihr aufsteigenden schlechten Phantasiebilder nicht mehr entweichen können. In derselben Consideratio wird das „cor arenosum i. e. auri arena plenum" gleich einer in „locis arenosis" wachsenden Pflanze gesetzt, beide verdursten.

Die Bedeutung eines strengen Winters sieht Johannes von Dambach in C XVIII 1 darin, daß der „humor seminalis" im Wurzelstock sich aufspeichert usw. So müssen dem Menschen durch eine unbequeme Behausung die „moralia virtutum principia" gestärkt und zu reger Auswirkung angetrieben werden („ad salubrem fructuum bonorum operum conclusionibus practicis aggreganda"). Vgl. hierzu L XI 2.

Der Illustrierung des Gehorsams dienen die Vergleiche vom wilden und veredelten Baume.

L III 6: Der Wildling wird veredelt, indem er zuerst seiner eigenen Zweige beraubt wird und ihm dann zwei edle Reiser aufgepfropft werden. So müssen der Seele zuerst die Regungen des Eigenwillens abgeschnitten werden; dann ist sie fähig, den Willen des Oberen in sich aufzunehmen. L II 6: Wenn beim Okulieren in den Spalt, dem der neue Schößling eingefügt werden soll, starker Farbstoff, penetrant riechende Flüssigkeit eingeführt wird, so teilt sich diese Qualität dem Baum mit. Ebenso träufelt der Gehorsam, wenn er auch scharf einschneidet, den Wohlgeruch der Liebe in die Seele.

L XI 2: Leiden haben für uns dieselbe Bedeutung wie für den Baum die Beschneidung des Wurzelstockes; ein Baum, dessen Zweige man wild emporschießen läßt, wächst nicht in die Höhe; ein Mensch, der nie leidet, bleibt geistig klein.

G VII 1 vergleicht Baum und Seele, Winter und Erdenleben, Sommer und Himmel.

In M IV 2 werden Saat und Gebet in Parallele gesetzt. Der Samen wird tiefere Wurzeln treiben und zu üppigerer Saat emporsprießen, wenn sein Wachstum durch Schnee verzögert wurde; so verspricht ein in der Erhörung verzögertes Gebet reichlicheren Lohn.

B I 19 nennt die Leiden süße Nüsse in harter Schale.

Von den Vergleichen aus dem Tierleben kennen wir schon die Analogie aus A I 9 und A I 30. M IX 5 vergleicht den Verstand mit dem scharfblickenden Seeadler. Anmutig ist das Bild, welches die Buße versinnbildlicht (C XIII 5): Wie das Gefieder auch für den Vogel eine Last bedeutet, sodaß man mit Recht sagt: „[Aves] portant illas [sarcinas] in terra", so drückt die Buße zu Boden; wie aber gerade die Last der Flügel den Vogel trägt, so erhebt auch die Buße. Die Hunde spielen bei Johannes von Dambach eine scherzhafte Rolle. Die Fabel vom Hund und der Käse findet sich auch in der Consolatio. Die Knaben, welche den Schulstunden entlaufen wollen, tröstet Johannes von Dambach mit der Szene aus einer Posse, in der ein Hündchen mit einem Kranz Würste gefesselt wird und, die „delectabilis horum ligaminum qualitas" richtig einschätzend, flehentlich bittet: „Ligate fortiter, tam a parte ista quam a parte illa, securitas semper bona est." Solch wohltuende Fesseln lege auch die Schuldisziplin an.

Die Verachtung soll der Vergleich mit dem Hunde ausdrücken, wenn M I 5 den unwürdig die Eucharistie Empfangenden einem Hunde oder eklen Frosch gleichachtet; die einen hätten soviel geistigen Gewinn wie die anderen.

Den Nutzen schlechter Mitmenschen versinnbildet H XII 2 mit dem Zureiten der Pferde. Nie kann man besser erkennen, ob ein Pferd seinen Schatten fürchte und demgemäß scheue, wenn es ihn sähe, als wenn man ihm ein anderes Pferd begegnen läßt. So macht der Umgang mit schlechten Menschen die eigenen schlummernden Kräfte kund.

Die Leidenschaften zu charakterisieren, führt Johannes von Dambach Cassian ein, der sie mit wilden Rossen vergleicht.

Die Schnelligkeit der Pferde versinnbildet in L III 10 den Gehorsamen. O VIII 3 empfiehlt, Versuchungen wie Mücken zu behandeln, die das Gesicht umschwirren. Ruhig Blut! Das ist in beiden Fällen die Hauptsache.

K III 1 endlich vergleicht sündige Herzen mit Kasten voll Skorpionen.

Den Vergleichen aus der Natur sind die aus dem Menschenleben anzureihen.

Das Menschenleben vergleicht Johannes von Dambach in A I 13 mit einer gefahrvollen Meerfahrt, der Hafen ist nicht in Sicht. Der Hafen, nach dem man sich sehnen soll, ist der Tod (N XV 3); auch einer Wanderung gleicht das Streben nach dem Himmel (N XV 3), dessen Wegweiser sind die Leiden (C XII 5).

Viele Bilder der Consolatio entstammen dem Eheleben. Bei der Schilderung des irdischen Glücks sind Johannes von Dambach die Bilder der unglücklichen Ehe geläufig (A I 15, 16, 17; III 13, 16).

Leiden sind die Antwort des himmlischen Bräutigams auf den Ruf der Braut (B I 14). Wahre Weisheit ist die Geliebte, die niemals, selbst im Kerker nicht, von uns weicht (L XV 3). Vgl. M IX 10. Vgl.: Christus Blutbräutigam in B XII 6; in F VII 1 mystische Verlobung; H V 2 mystische Braut; J II 1 die hungernde Braut.

An das Familienleben erinnern die Bilder, die Gottes Vatergüte, Vatersorge preisen.

H XV 5 zeigt unter dem Bild der ihr Kindlein selber nährenden Mutter die Liebe Gottes, der die Menschenseele nährt „de corpore proprio verbo unito homini sacramentaliter exhibito". B I 11 vergleicht Gottes Absicht, uns durch Leiden loszuschälen, mit der Mutter, die sich die Brust mit Wermut bestreicht, um das Kind zu entwöhnen. M V 2 bringt als Vergleichsobjekt für unerhörtes Gebet jene häusliche Szene, wo eine Mutter dem bittenden Kind das Messer verweigert.

Bilder vom Himmel als Erbschaft oder Himmel als Vaterland sind bei Johannes von Dambach nicht ursprünglich.

Nahrung und Kleidung nennt Johannes von Dambach in folgenden Zusammenhängen:

B I 11: Die Hausfrau muß die Speise rühren, damit sie beim Kochen nicht am Topfe klebe — ebenso muß Gott die Seele im Leiden aufrütteln, damit sie nicht am Irdischen hafte.

B III 8: Ein kostbar geschmücktes Kleid wird niemand deshalb zurückweisen, weil es schwerer ist als ein ungeziertes Gewand; was aber der Schmuck für die Kleidung, das sind die Leiden für die Seele. In L XX 1 wird der Schmuck der rituellen Kopfbedeckung des Bischofs mit der Demut in Beziehung gebracht. L IX 3 stellt die Tugend, besonders die Demut, als ein Gewand hin. Auf die Erzählung von dem Mann, der einem Bettler Kleidungsstücke schenkt, dann aber etwas zurückverlangt, wird noch zurückzukommen sein (G III 6). Einmal meint Johannes von Dambach unter dem Bild eines feurigen Kleides, das gegen Mücken schützt, die Liebe, daran sich alle Anfeindungen versengen (D XV 4).

Die Tätigkeiten, die der Mensch ausübt zur Erhaltung seines Lebens, als Beruf usw., nutzt Johannes von Dambach ebenfalls zur Beleuchtung seiner Lehren aus.

Das Studium faßt er unter einem doppelten Gesichtspunkt auf: Das eine Mal (M IX 8) nennt er es die Nahrung, den Unterhalt des Geistes, das andere Mal greift er das Studium der Schrift speziell heraus und vergleicht es mit einem polyphonen Gesang (M IX 8). An diesem Beispiel können wir Johannes' von Dambach Hang zum Symbolismus kennenlernen, außerdem ist der Vergleich kulturgeschichtlich nicht uninteressant. Darum mag er hier kurz wiedergegeben werden:

Im Herzen des die Schrift andächtig betrachtenden Menschen tönen die heiligen Gedanken wie ein Chorgesang. Chorraum ist das Herz. Der Gesang kann zwei- oder dreistimmig sein. Wie im zweistimmigen Lied die erste Stimme führt — „notas format", während die zweite Stimme, die „discantatio", ihre Partie im harmonischen Verhältnis zur ersten entwickelt („notas ordinant contra notas"), so verbindet sich das bloße Textstudium mit dem der „Glossa" zu einer Einheit. Im dreistimmigen Gesang entsprechen einander[9]:

„tenor" — „sensus litteralis scripturae"
„quinta" — „sensus allegoricus scripturae"
„octava" — „sensus anagogicus scripturae".

Betrachtet man den Gesang weniger theoretisch, dann mag er sich uns, wie Bernhard sage, als das Hinaufführen der Stimme in die höhere Lage und das Hinabsinken in die tiefere darstellen.

Dieser „Elevatio" entspricht die Sehnsucht nach Gnaden, dieser „depressio" die Selbstzerknirschung.

Der beschriebene Gesang erfreut Gott so sehr, daß er selbst den Vorsänger macht. Wenn die Braut ausruft: „Anima mea liquefacta est, ut dilectus locutus est". — bloß gesprochen hat der Geliebte —, um wieviel mehr wird sie jubeln, wenn der Geliebte singt! (M IX 8).

Damit nicht genug, meint der Autor, in einer mit Andacht betrachtenden Seele finde sogar ein Reigen statt, dessen Chorführer die Engel selber seien (M IX 9).

Im Gegensatz dazu rufen die Dämonen in der Phantasie des Sünders eine gesellige, aber schlechte Unterhaltung hervor (K II 4 und K II 5).

---

[9] Johannes von Dambach erwähnt den „sensus moralis" nicht, obschon er gerade ihn zumeist pflegt. Sollte darin eine Absicht liegen? Über den Streit zwischen drei- und vierfachem Schriftsinn vgl. H. Höpfl, *Das Buch der Bücher* (Freiburg i. Br. 1904) 44.

Lockend als Vergleichsglieder sind auch die menschlichen Gebrauchswerkzeuge:

Die Leiden sind ein Hammer (B I 3), womit uns Gott schmiedet, oder womit Gott unsere Krone schmiedet, auch vom „malleus linguae" ist die Rede (B I 29); das Leiden ist ein anstachelndes Instrument (C XI 2, 3, 5, 9); als Spiegel wird die Schrift (M IX 7) oder die Vorsehung (K V 3) bezeichnet; die guten Werke sind eine Leiter, auch der Gehorsam läßt sich damit vergleichen, sie wird aufgerichtet zum Himmel, sie hat Sprossen, sieben Stufen, sie hat Wanten — Verleugnung der Sinne und des Willens (O VI 4 und L III 11)[10]. Der Gehorsam ist auch ein Schiff (L III 10), die Liebe Christi ist einer Kette gleich (L XIV 3). Treffend ist das Bild vom „beryllus"; wirkt er vergrößernd — „medium grossius" —, dann ist er Symbol des zu weiten Gewissens; wirkt er verkleinernd — „medium purius" —, dann gleicht er einem zu engen Gewissen (O VIII 1).

Aus den Berufsarten wählt Johannes von Dambach folgende aus oder deutet wenigstens durch Schilderung der Tätigkeit darauf hin:

Wie man durch Schreiben Schreiber, durch Schmieden Schmied, durch Bauen Baumeister, so wird man durch Tugendübung tugendsam (O VI 1). Gott ist ein Goldschmied, welcher das Edelmetall des Herzens hämmert (B I 3). Der Läufer hat beweglichere Gelenke als der gewöhnliche Mensch — so machen uns Leiden agiler (B I 2). Den Stand der Diener erwähnt Johannes von Dambach in der Anekdote vom lügnerischen Diener, womit die „fallacitas fortunae" gemeint ist (A I 12), eine zweite Anekdote soll noch zur Sprache kommen (F V 7); das Verhältnis von Seele und Leib ist das vom Herrn und Sklaven (N I 2). Die Tätigkeit des Jägers zieht M IX 5 zum Vergleich mit dem in der Schrift Studierenden heran. Das seltene Wild sind die geistlichen Tröstungen, das Jagdgebiet nicht „campus communis vitae, sed coelestis silva paradisi". Hetzhunde sind die „contemplationum vexationes". Ein anderes Mal versteht Johannes von Dambach unter dem Wild die „conclusiones", die mit den Hunden, den „intellectus celerrimi", von den Jägern, den Schülern, gejagt werden. Johannes von Dambach führt dann den Vergleich noch weiter aus. Die geistlichen Fischer fangen die „natatilia" der göttlichen Einsprechungen mittels der „sagina religionis", die aus „connexae virtutum perfectiones" geknotet ist, aus dem Strom der göttlichen Erbarmung. In dieser doch wohl gezwungenen Art wird auch der Vergleich vom Vogelsteller entwickelt.

[10] Vgl. *Regula Benedicti* (Ausg. Butler, Freiburg 1912) cap. VII 29.

In P I 1 wird das Streben nach der Tugendmitte mit einem Schützen verglichen, der leichter neben die Scheibe als in sie trifft. Manch ein Vergleich widerstrebt unserem Empfinden, z. B. wenn der Trompetenbläser, der zwar seine Backen aufblasen und sich mühen muß, dadurch aber andere erfreut, mit dem Leidenden verglichen wird, der aus seinem Leiden Trost schöpft (K VIII 4).

Ein Bildchen aus dem Schülerleben zeigt L XIII 3. Den Knaben wurden goldene Pferdchen als Belohnung versprochen. Wie die Knaben durch Belohnung so werden Gelehrte durch die Liebe zur Wahrheit gefesselt. Der Wirte gedenkt der Vergleich in N XV 3. Wie ein Durstiger beim Anblick des über der Haustüre hängenden Reifens so jubelt ein Mensch beim Anblick der ersten Anzeichen des Greisenalters, weil das Ende der Wanderung winkt.

Der harten Mühe des Bergmannes ist die „Contemplatio" vergleichbar (M IX 4).

Sehr gekünstelt mutet der Vergleich an: Wie das Rot, welches der Maler mühsam auf die Leinwand bringt, dauerhafter ist als jenes, das die Scham rasch auf den Wangen hervorruft, so ist alles langsam Erworbene in sichererem Besitz als das leicht Errungene (M IV 4). Mit den Sorgen des Kaufmanns, der viel wagt, mehr noch gewinnt, ist das Risiko beim Leiden zu vergleichen (B I 28; VII 2).

Auch mit Bildern des Landlebens ist die Consolatio geschmückt: Wie der Kelternde unbarmherzig die Trauben zerquetscht, damit der kostbare Saft gewonnen wird, so drückt den Menschen die Not des Leidens (B I 6). Johannes von Dambach gebraucht auch den Vergleich vom Weizenkorn, das gedroschen werden muß, der ja bei ihm nicht ursprünglich ist (C XI 4). Vom Pflügen redet vergleichsweise C VIII 3. Auch die Säuberung des Weizens von der Spreu erwähnt er natürlich (B I 6). Die Sorge Gottes um die Seele beschreibt K III 2 sinnig unter dem Bild der Bestellung des Ackerbodens.

Das Leben der Soldaten scheint Johannes' von Dambach Aufmerksamkeit stark in Anspruch genommen zu haben.

In B VII 2; F I 2, 4; V 8 spricht er von den „hastiludia"; kein Wunder, daß er den Menschen „miles" nennt und diesen Beruf zum Vergleich benützt. Die schlechte Gesellschaft soll ein „hastiludium" des Guten sein (H XII 2); mit „hastiludia" und „torneamenta" wird auch der geistliche Kampf verglichen (B VII 2). Der tapfere Soldat bewährt sich im Kampf, sagt B I 28, der Christ im Leid, sein Mut wächst mit der Gefahr (B III 8). Die Anekdote vom König, der dem Soldaten einen

Ring schenkt, den schließlich ein Dieb stiehlt, soll zur Zufriedenheit mahnen (G III 6). Ein armer Dienstmann des Königs würde sich freuen, König zu werden, allein es ist unmöglich; der Christ aber ist ein zweiter Christus (G VIII 8). C X 2 schildert den Christen als Fahnenjunker des ewigen Königs. C XI 3 spricht von den Pfeilen, die Gott entsendet, und meint die Leiden; unter der Rüstung versteht Johannes von Dambach die Tugenden (A I 22), unter dem Panzer die Demut (B I 1). Nach J I 4 sind die Lüste Waffen des Teufels. Die klösterliche Schule soll eine Übungszeit sein, um den Mönch zum Kampf im Geiste zu rüsten (L X 3). B I 22 schildert die harte Lage einem versteckten Feind, den Weltfreuden, gegenüber; sie erschlaffen den sonst tüchtigen Krieger (A I 23). Auch das gelehrte Studium nennt Johannes von Dambach einen Kampf gegen die Unwissenheit, in dem aber viele dem Feind, dem Hochmut, erliegen (O IV 1); auch den Widerstreit zwischen einem Untergebenen und einem schlechten Oberen vergleicht Johannes von Dambach mit einem Zweikampf („duellum") (L III 2).

Geld und Geldwesen werden des öfteren erwähnt. Das Erdulden von Leiden ist Johannes von Dambach ein Verdienen von ebensovielen Goldgulden (B III 9). Diese Gulden sind aber nicht minderwertiges Geld; denn sie gehen aus der göttlichen Münze hervor, der Münzstock sind heilige Seelen; Münzbild ist ein Lamm[11] oder ein König auf dem Thron, deren Kurs ist „super omne aurum obrizum"; nicht an Banken, „nundinae", werden sie als Zahlungsmittel angenommen, sondern im Paradies. Die Münzen sind ebensoviele Anweisungen auf die himmlische Erbschaft. Einen ähnlichen Vergleich stellt Johannes von Dambach mit den Seelen alter, häßlicher, aber geistig reifer Frauen an; sie sind ihm Truhen kostbaren Inhalts, aber von unscheinbarem Äußeren (K III 1) usw.

Goldgräber nennt Johannes von Dambach in M IX 4 die in der Bibel Forschenden. In O V 1 wird Gold für Tugend gesetzt. Wie es dem Menschen, der sein Geld verlor, ein vollwertiger Trost ist, den Weg in die Minen zu wissen, so mag der nach Tugend Strebende beruhigt sein in der Gewißheit, daß sie allen zugänglich ist. Das Verhältnis zwischen Gläubigern und Schuldnern dient zur Beschreibung der Beziehung zwischen Gott und Mensch (O IV 4). Den Wert der Seelsorge darzustellen, zieht

[11] Das Lamm auf der Münze. Vgl. F. Friedensburg, *Die Symbolik der Mittelaltermünzen* I (Berlin, Weidmann 1923) 42 Abschn. 5, III (1922) 225 f., und Siebmacher, *Geschichte der Heraldik* (Nürnberg 1885/89) I 5 II Tafel 19, 17.

Johannes von Dambach in M VII 3 auch den Vergleich mit dem Geld heran.

Das Bild der Gefangenschaft gebraucht Johannes von Dambach des öfteren. Greisenalter ist Aussicht auf Befreiung (N XV 3). B I 29 führt eine eingehende Parallele zwischen Leiden und Befreiung aus der Gefangenschaft durch. Fessel ist die Anhänglichkeit ans Irdische, Kerker der geliebte Gegenstand, Befreier das Leiden. In diese Vergleichsreihe drängt sich eine verwandte, die Parallele zwischen der Erlösung Petri aus dem Gefängnis und den menschlichen Leiden im allgemeinen.

Auf eine kulturhistorische Einzelheit spielt L V 2 an: es scheint vorgekommen zu sein, daß Freunde einen aus der Gefangenschaft zeitweilig Entlassenen in Schutzhaft nahmen, um ihn gegen Hinterlist der Feinde zu decken. Mit solch einer Haft vergleicht Johannes von Dambach die Gebote der Religion, die den behüten, der in Gefahr ist, zu sündigen.

L XIV 3 liegt auch das Bild der Fesselung zugrunde. Der Fromme ist mit zwei Ketten an Christus gefesselt. Damit sind die zwei Seiten im Akte gemeint, womit der Mensch Gott anstrebt — der „actus rectus", das direkte Streben, und der „actus reflexus", der Akt, welcher gleichsam in sich selbst zurückkehrt, indem der Mensch „es liebt, daß er Gott liebt".

Gerne bewegt sich Johannes von Dambach in Bildern, die dem Beruf des Arztes entnommen sind und von Krankheiten reden. Es fällt ja auf, wie oft er sich mit dem Körper und seinen Zuständen beschäftigt. Diese Wahrnehmung vervollständigt das Bild, das wir durch die Wahl der Vergleichsobjekte von Johannes' von Dambach ausgebreitetem Interesse erhalten. In A II 10 spricht Johannes von Dambach vom Medicus de Montepessulano und stellt ihn als unübertrefflich hin. Über die gewöhnlichen medizinischen Kenntnisse des Laien geht die Liste von Krankheiten hinaus, die in C IX 1; J III 2, 3 und 5; G IV 1; L V 2; XVII 2; XVIII 1—4; N XIV 3 genannt werden. Abgesehen von den Gebresten, die jeder kennt, zählt Johannes von Dambach alle möglichen Geschwülste auf, Krebs, Auswüchse, Verwachsungen, Unterleibsleiden, Infektionen, Epilepsie, Paroxysmus, malariaartige Erscheinungen, Ischias[12], Arterienverkalkung, Blasenleiden; er spricht von „complexio seminis" und anderem mehr. Kein Wunder, daß er die medizinische Wissenschaft zum Vergleich heranholt:

B I 4: Der am irdischen Glück Hängende ist ein Schwerkranker, ein Trunkener und erhält das kühlende Wasser der

[12] Die HSS schreiben „ethica", vermutlich sollte es „arthritica" heißen.

Leiden eingeträufelt. Nach B I 8 gibt Gott der durch Genuß irdischen Glücks verkrümmten Seele mittels des Leidens die geistige Geradheit zurück. A I 7: Ein dem falschen Glück Anhängender ist wie ein Fallsüchtiger oder wie einer, der an Kongestionen leidet, deshalb der Mittel bedarf, die das schlechte Blut abnehmen (B I 6). Die Verstocktheit ist ein „tumor" (L XIX 1), Laster sind Wunden (O V 3), sind wie die Grätze (scabies) auf dem Antlitz (L II 2). B I 7 nennt Gott einen Arzt, der die fortschreitende Verwesung mit Myrrhe zum Stehen bringt und den Kranken kauterisiert; an einem unedlen Glied setzt er das Instrument an, um ein edles zu retten. In B III 5 wird das Leiden mit dem reinigenden Aderlaß verglichen [13]. In C XI 5 werden die irdischen Ärzte als untauglich bezeichnet, sie seien „grossi, rustici", kaum einen finde man, den man nur als einigermaßen tüchtig bezeichnen dürfe; sie haben Instrumente, die ebenfalls zu wenig nütze sind. Aber ein Arzt über allen anderen ist Gott. B I 20 nennt das Leiden den Honig, womit man das Trinkwasser des Kranken versüßt. Leiden sind überhaupt als Vorbeuge- und Arzneimittel aufzufassen gegen seelische Übel (B I 28). Nach M V 2 ist die verzögerte Gebetserhörung die Weigerung des verständigen Arztes, einem Kranken vorschnell zu starke Kost reichen zu lassen. N XXIII 1 und L XX reden von Krankheiten am „corpus Christi mysticum".

Die vorstehende Zusammenstellung der wichtigeren Symbole aus der Consolatio theologiae zeigt, daß der Autor zu Bild und Vergleich Liebe hat. Er gebraucht das Mittel der Analogie im weitesten Sinn mit Absicht und spricht — selten bei Johannes von Dambach — in L XI 3 prinzipiell über den Wert symbolischer Redeweise. Damit, daß Johannes von Dambach den weitaus größeren Teil seiner Bilder ohne Quellenangabe einführt, ist noch keineswegs gesagt, daß diese bei ihm ursprünglich sind. Aber für jeden Fall ist die Tatsache des häufigen Gebrauchs von Vergleichen ein Beweis für die schriftstellerische Eigenart Johannes' von Dambach; zwar behagten Bilder und Vergleiche dem Mittelalter überhaupt, aber Johannes' von Dambach Werk birgt deren eine solche Menge, daß man von Eigenart sprechen darf. Manche derselben sind bis ins einzelne ausgesponnen, um sie möglichst fruchtbar zu gestalten. Hierin kann man am besten beobachten, wie Johannes von Dambach Versuche zu mystischen Betrachtungen unternimmt, die aber selten über fromme, aszetische An-

[13] Den Aderlaßapparat, „flebotimum" (= flebotomum), und seine schmerzhafte Wirkungsweise beschreibt der Autor anschaulich a. a. O.

mutungen emporsteigen. Die Form der Mystik ist teilweise gegeben, der Gehalt fehlt[14].

Die Liebe zu Bildern und Vergleichen scheint bei Johannes von Dambach überhaupt aus einer Vorliebe für allegorische Ausdrucksweise hervorzugehen. Wiederholt weist er im Prolog selbst darauf hin, daß sein Werk im „stilus pulchrior" geschrieben sei, der „rhetorica ars" sich bediene, einer „quaedam in sermone venustas" sich befleißige, die rednerischen Figuren, die „exornationis species sive modos" nicht verschmähe. Darum kündet er auch im Prolog an: „Autores, quorum dicta in hoc opere inducuntur, numquam vel raro praecise suis nominibus propriis, sed . . . praenominationibus et denominationibus . . . exprimuntur." Einige Beispiele:

Albertus Magnus ist entweder „magnus ille alemannus" (L XIV 1) oder „magnus ille barbarus alberthus". Dieser seltsame Ausdruck findet sich an drei Stellen, in L VII 1, N XXIII 1, O VIII 4, zuweilen mit dem Zusatz „quondam Ratisponensis antistes".

Ambrosius wird zitiert als „gloriosus archiantistes" (B I 8), „illuminatus vir" (H VII 1), „magnus antistes" (C VII 2).

Augustinus stets „magnus pater, doctor eximius" (B XII 7), „doctor excellentissimus" (Prolog).

Bernhard ist „pater clarae vallis, dulcis pater" (B I 29), „dulcissimus" (B III 10).

Chrysostomus ist immer „os aureum", einmal (P IX 4) „Joannes ore suo aureo".

---

[14] In diesem Zusammenhang soll auf eine mit dem Symbolismus verwandte Erscheinung hingewiesen sein, auf Johannes' von Dambach Vorliebe für exegetische Allegorese. Da diese Frage zu sehr in das theologische Gebiet einschlägt, begnüge ich mich mit einer bloßen Anmerkung. Johannes von Dambach verwebt die Zitate der Bibel aufs innigste mit seinen Gedanken. Im Bestreben, für die Mahnung ein Schriftwort zu finden, verleugnet er den Literalsinn, begnügt sich mit äußeren Analogien und setzt das Heilige der Gefahr der Lächerlichkeit aus. Ein Beispiel genüge für einige Dutzende der schlimmsten Plattheiten: Der Weinlüsterne wird gescholten, in der Schrift stehe: „Sicut cervus ad fontes aquarum", nicht „potum vini" „desiderat" (Ps. 41, 2) in J IX 1. Vgl. B III 5 (für den Aderlaß Ps. 50, 15); D XII 1; J IX 2; N VI 1. In diesen ernst gemeinten Zitaten ist bereits jene Gefahr heraufbeschworen, die Huizinga a. a. O. 206 ff. klar erfaßt hat, daß nämlich die enge Verbindung zwischen dem Geistesleben der Kirche und Welt, von unzarten, kulturell nicht hochstehenden Menschen geknüpft und zusammengehalten, zu Entheiligungen führe, dem Kirchentum schade, der Welt nicht nütze. So ist diese Seite des Johannes von Dambacherschen Geistes eine kleine, aber in den Zusammenhängen bedeutsame Verfallserscheinung.

Gregor d. Gr. ist reich mit Namen bedacht: „Pater beatissimus, dominici gregis custos egregius, egregius pater" usw.

Hieronymus wird „venerabilis" (B I 26), „illustris" (B VII 1) genannt.

Thomas ab Aqu. „b. Thomas noster, eximius" (B XII 6), „ille Aquinensis" (M I 2), „excellens" (D IX 5).

Die Autoren der Antike werden nicht weniger mit Appositionen bedacht; so ist

Aristoteles „mundi philosophus, philosophorum princeps, ille gentilis".

Boëthius heißt „insignis", er spricht durch die „consolatrix Boëthiana" (in allen Büchern).

Cicero: „rhetor egregius" (A III 7), „quamvis gentilis" (C V 7), „locutor mortis" (N XXIX 4).

Die stolzesten Epitheta von allen trägt Seneca:

„Magister imperatoriae majestatis" (A I 22, 27 usw.); „illustris" (A II 6; III 2; III 10; C V 4 usw.); „ille" (A I 23); „venerabilis" (A III 6, 8). Dieses Beiwort kann man erst dann recht einschätzen, wenn man bedenkt, daß Seneca damit an die Seite eines Hieronymus und Beda gerückt ist; „virtutum amator" (C V 3, 4); „necator ille vitiorum" (A I 2)[15]; „qui ad gaudium habendum durabile dirigit ad interiora" (K I 11); „propter doctrinarum suarum traditiones vir totius virtutis". Man geht wohl nicht fehl, wenn man annimmt, aus den besonderen Lobsprüchen rede die besondere Hochschätzung Senecas[15a].

Mit einer kurzen Bemerkung über die Sprache der Consolatio theologiae will ich die Kritik über Johannes von Dambach als Schriftsteller beschließen. Rein sprachlich bietet unser Autor kaum eine von der Schul- und Kirchensprache abweichende Besonderheit. Allein die eifrige Verwendung der im Mittelalter so beliebten und auch bei ihm vorhandenen Alliteration und des Gleichklangs ist wohl auffällig. Einige Beispiele der Alliteration sind: B VIII 1: „Gregorii verbum egregium"; C XIII 6: „Gregorii egregium testimonium"; ähnlich C IV 1; C V 2; C VI 8: „Verbum Gregorii super gregem catholicam vigilantis". B XII 8: „Audi de re hac maxima illum Maximum"; D XIV 3 und P IV 3: „Gratianum gratiose loquentem"; D XX 2: „Boëthium pulchrûm pulcherrimus"; P IX 1: „Si fuisti servus peccatorum, audi . . . primum servum servorum".

---

[15] Vielleicht eine Reminiszenz aus Quintilian, *Institutiones oratoriae* X 125/131.

[15a] Die S. 186 f. beigebrachten Belegstellen sind nur Beispiele, die sich durch eine Menge anderer vermehren ließen.

Alliteration und Gleichklang pflegen (aus M IX 5): „Lucii — lucidae veritatis; salmonis — Salomonis instructiones; cete grandia — certe gaudia; pisces nobiles — in aqua mobiles; in fluvio affluentiae...; altilia seu volatilia i. e. alta dei volita ab alto... advolantia vel alta... mysteria."

Den Gleichklang beobachten wir in:

A I 30: „Cardueles... carduo insistentes"; B VIII 2: „opposita juxta se posita; Originem . . . originem declarantem"; K III 2: „orandi, sed minus arandi"; M IX 4: „mens — mons"; B XII 5: „an non melior... infelicitas felicitate perornata, quam felicitas infelicitate depravata"; C VII 1: „sic faciens, ut impatiens erras"; E IV 3: „reddenda est ratio, si ratio . . . deficiat poenarum pondus...". Durch die ganze Consideratio geht das Spiel mit „reges, regendo, regnando, reddere regem rationem"; G I 4: „quid curas de divitiis, te potius cura de vitiis"; N XIX 5: „viscera (hominis) — viscera misericordiae" (Lc. I, 78); N XXI 1: „mundo immunde"; O IV 5: „Origenes gratiosus"; O VII 1: „Cassiodorus non incassus".

E.

Das Fortleben der Consolatio theologiae in den Exzerpten.

Niemand wird in der Consolatio theologiae ein Werk einschneidender geistesgeschichtlicher Bedeutung sehen wollen. Abgesehen von einigen Besonderheiten ist es eine von den vielen Kompilationen, die den Lauf der Ideenentwicklung nicht beschleunigt oder entscheidend beeinflußt haben.

Seine Bedeutung liegt in der weiten Verbreitung im 14. und 15. Jahrhundert. Den Zweck, den der Autor mit seinem Werk verband, dessen fleißige Verwendung in der Praxis des Alltags, hat er voll erreicht.

Auf das Fortleben der Consolatio theologiae in der Nachwelt soll jetzt eingegangen werden.

Die Wirkung der Consolatio auf die folgenden Jahrzehnte wird sich uns zeigen in der Tatsache, daß sie sehr oft exzerpiert wurde, Umänderungen erfuhr und auf andere Werke Einfluß gewann.

Wir müssen an Hand der uns erhaltenen HSS die Textgruppen der Exzerpte genau unterscheiden, um der heute vorliegenden Verwirrung hinsichtlich des als *Consolatio theologiae, Consolatorium theologicum, Speculum sapientiae, Speculum patientiae, Consolatio philosophiae, Speculum humanae vitae* bezeichneten Werkes zu steuern. Einleitend sei bemerkt, daß in der Regel

der Titel: *Consolatio theologiae* nicht das Exzerpt meint; aber es gibt auch hierfür Ausnahmen. Die Exzerpte haben durchweg die Tendenz, den für den Volksgebrauch als Ballast erscheinenden Zitatenapparat zu verringern, namentlich die der Antike entnommenen Belege zu kürzen, wenn sie auch nicht ganz ausgemerzt werden sollten. Auf diese Weise entstanden die vielen aszetischen Handbüchlein, die ein Gerippe des Johannes von Dambacherschen Werkes zeigen. Als Handbuch hat die Consolatio theologiae ihren Weg durch Deutschland, Italien, Frankreich genommen, ist aus alten Bibliotheken in englische und belgische Sammlungen übergegangen und ist bis nach Polen und Ungarn gedrungen.

Weitaus die meisten der von mir beschriebenen MSS habe ich selbst eingesehen oder im Lichtbild geprüft oder im persönlichen Verkehr mit den Bibliotheken so eingehende Beschreibungen der MSS ermittelt, daß eine Einsichtnahme sich erübrigte; nur in wenigen Fällen, in denen es aber ausdrücklich bemerkt ist, habe ich mich mit den Angaben der Kataloge begnügen müssen.

Aus diesen Untersuchungen ergaben sich mir folgende Gruppen von Exzerpten:

I.

Die erste und am weitesten verbreitete Gruppe behält den Prolog einschließlich der Angabe der Bücher bei, hält auch innerhalb des Textes die Einteilung in 15 Bücher aufrecht, ebenso ist die Gliederung nach Kapiteln, auch äußerlich, aufrechterhalten worden, während die Considerationen nur dem Sinn nach feststellbar sind. Zu Beginn jeden Buches zählt eine Tabelle die folgenden Capita auf, jedoch decken sich dieselben der Anzahl und Reihenfolge nach nicht mit denen der großen Ausgabe.

Der Katalog der Wiener Hofbibliothek[1] mag wohl recht haben, wenn er das Werkchen eine *tumultuaria defloratio* heißt. Der Exzerptor sei nicht über lib. XV cap. 9 (cons. 5) hinausgekommen; er habe Halt gemacht bei Bedas Worten: *Contra omnes antiqui hostis insidias accingi.* Diese Worte wurden auch zum typischen Schluß dieser Textform, oft freilich mannigfach entstellt, und mit einer doxologischen Schlußformel versehen. Für diese Art des Exzerptes ist es charakteristisch, daß der Text im allgemeinen mehr verkürzt und vereinfacht wird, als daß Streichungen vorgenommen werden, wiewohl auch das vorkommt. Dieser Typ bestrebt sich, den ganzen Inhalt möglichst beizubehalten und nicht bestimmte Stoffe auszuwählen, wie etwa Typ 4. Nicht selten ist dieses Exzerpt mit anderen mystischen

[1] Denis, *Codd. manuscripti theologici* vol. II, pars 2, 581.

und aszetischen Traktaten verbunden zu einem Sammelband. Die Gesellschaft, deren man den Autor würdig hielt, macht allein schon seinem Ansehen alle Ehre. Bald sind es Tnugdalus (mit oft entstellter Namensform), Richard von St. Victor, Nikolaus von Dinkelspuehl, Albert d. Gr., Anselmus . . ., wie in Cod. lat. Par. 13605; bald Gerson, Hugo v. Palma, Albert d. Gr. (Cod. Vind. Palat. 4031); bald Thomas v. Kempen, Anselm (Cod. Vind. Palat. 14523); dann wieder Thomas v. A., Passionsbetrachtungen (CLM 18413); auch Johannes Climacus, Chrysostomus, Maximus Conf.; Revelationes s. Birgittae, wie CLM 18422; in CLM 18559 steht Johannes von Dambach neben Cassian, Hugo von St. Victor, oder bei Gerson und Bernhard. CLM 7714 stellt ihn gar mit Augustin zusammen. Diese Sammelbände enthalten aber nicht etwa Literatur aller möglichen Gebiete, sondern sind meist mystisch-aszetischen Inhaltes und zu Erbauungszwecken gedacht, wollen eine Auslese der besten aszetischen Schriftsteller bringen.

Ich vereinige hier alle HSS, die das typische EXPL.:

antiqui hostis insidias accingi

aufweisen. Echter Vertreter dieser Gruppe ist CLM 11925 (Polling 625) mit dem nach dem EXPL. beigefügten Vermerk: *Consolatorium theologicum per [!] clarissimi viri magistri Johannis de Tambaco. Coloniae retro minores āo dñi 1502 die 13. mensis Junii, nuperrime impressus . . . Schreibejahr 1508.* Dieser Typ ist wörtlich gleich dem Text in Hain 15237, also Abschrift eines Kölner Druckes, der anscheinend Nachdruck der Baseler Inkunabel von 1492 ist. Davon aber später.

Eine Einsichtnahme in die HSS der Münchner Staatsbibliothek lehrt, daß das angegebene EXPL. noch keine letzte eindeutige Bestimmung abgibt; denn es besteht eine Version, welche im 6. Buch einen langen Zusatz im Anschluß an Petrus von Blois enthält, wie die betr. HSS selbst angeben. Als Beispiele dafür kann ich folgende HSS anführen:

CLM 7714 (Ind. 314), 4°, saec. XV, fol. 37^{R}—95^{V}.

INC.: *Quoniam secundum Apostolum . . .*

EXPL.: wie gewöhnlich.

CLM 7557 (Ind. 157), 2°, 1451, fol. 157^{R}—203^{V}, 156^{V} Indizes.

Der Katalog charakterisiert die HS als *Johannes de Tambaco*?; aber es ist kein Zweifel, daß ein echtes Exzerpt vorliegt; es trägt den ungewöhnlichen Titel: *De consolacione philosophiae*, weist am Anfang eine Tafel mit Bezeichnung der Kapitel auf, im übrigen besteht nur eine Einteilung nach Büchern. Prolog um einen Satz länger. Die Überschriften beginnen mit: *Ex libro.* Im lib. VIII steht ein Satz mehr.

CLM 8995 (Mon. Franc. 295), 4°, saec. XIV/XV, fol. 15R—89R mit dem gewöhnlichen INC. und EXPL. und dem KOL.: *Liber de consolacione theologie anno 1429 feria tercia ante Galli. de quo laudetur deus necnon omnes sancti ejus. dicitur quod Johannes de Tambaco ordinis fratrum predicatorum sacre theologie professor sit autor huius libri.*

Diese HS stimmt ziemlich genau mit CLM 7557 überein, sogar das im lib. VI des CLM 7557 gestrichene *et* und beigefügte *t'* ist nachgeschrieben. Die Abweichungen sind geringfügig. Statt *petrus b.esensis* schreibt CLM 8995 *rabensis.*

CLM 8969 (Mon. Franc. 218), 4°, saec. XIV/XV, fol. 19R—90V, mit dem gewöhnlichen INC. und EXPL.

CLM 14232 (Em. C 51), 2°, saec. XV, fol. 1R—40R mit dem auf dem Vorsetzblatt angebrachten Vermerk (s. S. 16) = CLM 7557.

CLM 18551[2] (Teg. 551[2]), 4°, saec. XV, fol. 188R—201R.

Nach Angabe des Katalogs reichen die Exzerpte des Johannes von Dambach von 188R—204V. Jedoch stammt der Traktat: *De leccione libri consciencie* nicht aus dem Consolatorium theologicum; die HS bricht mit dem Exzerpt aus dem 3. Buch ab; allein ganz nach Analogie von CLM 18559 (Teg. 559), 4°, saec. XV, fol. 143V—195V gearbeitet. Derselbe ist gleich CLM 7557.

KOL.: *finitum per me fratrem Leonardum Eggrer*[2] *professum in Monasterio Tegrinsee anno ab inc. 1449.* Dann hat dieselbe Hand, die in CLM 18569 (Teg. 569, 4°, saec. XV) den Titel hinzufügte (fol. 83V), auch hier beigefügt: *opus istud excerptum ex libro mgri Johs de To de consolacione theologie.*

Zu diesem Typ: Lesart Hain 15237, der Kürzungen im Kontext vornimmt, mehr oder minder weitgehend, gehören auch noch folgende HSS:

I. Undatierte HSS, die sich nur aus paläographischen Merkmalen datieren lassen:

1. 16./17. Jahrhundert:

Köln (Stadt-Bibl.):

MS W 8° 33, saec. XVI/XVII, fol. 148R—232R.

Liber collectus ex Viridario Consolacionis theologie pro religioso utilis valde in omni afflicione.

INC.: *Ex prologo in librum . . . Quoniam secundum apostolum . . .*

fol. 148R—150R gekürzter Prolog.

fol. 230V EXPL.: *antiqui hostis accingi.*

fol. 230V—232R *Indizes.*

[2] S. *Oberbayer. Archiv* ... (1897): P. Pirmin Lindner, *Familia S. Quirini in Tegernsee* I Nr. 434.

Die Bücher eingeleitet mit *Ex libro.* Keine Kapiteleinteilung.

2. 15. Jahrhundert[3].

Braunschweig[4]:

MS CXXXIV, 210 × 115, saec. XV, fol. 41^{R}—124^{V}.

INC.: *liber de consolacione sacre scripture. Quoniam omnia, que secundum apostolum . . .*

EXPL.: *insidias attineri* [!] . . .

Abgesehen von MS CXXXIV (Braunschweig) lautet das EXPL. des Typs 1 stets: *antiqui . . . accingi.* Nur 4 HSS aus Typ 1: Cod. 93 (Bibl. Ant.), MS 42 (Berlin, Görres), MS CXX (Braunschweig), MS 34 (Braunschweig) entstellen das mißverstandene *accingi* in *accincti.* Ich konnte bis jetzt nicht feststellen, ob wir es mit einer Gruppe von untereinander abhängigen HSS zu tun haben und vielleicht einer Erscheinung auf die Spur gekommen sind, die ihre Parallelen in Typ 4 aufweist.

Brüssel (Bibl. Roy.):

MS 1138—51 (De Gheyn 2058), saec. XV, fol. 27—70.

[Liber] *de consolacione theologye*; das KOL. rühmt von dem Traktat, daß er besonders geeignet sei gegen *temptaciones communiter occurrentes.*

Brüssel (Bibl. Roy.):

MS 5122—26 (De Gheyn 1134), saec. XV, fol. 143^{V}—187.

Das EXPL. ist identisch mit dem der Lesart Hain 15 237: Nach *accingi* der Schluß: *quod et nobis concedat . . .*

Erfurt (Bibl. des Domarchivs):

MS theol. 14, 8 × 21, 2, saec. XV, fol. 2^{R}—54^{R}.

fol. 2^{R}: *Incipit libellus de consolacione theologie magistri Johannis de thambaco ordinis fratrum predicatorum. Quoniam secundum apostolum . . .*

fol. 2^{V}: *Ex libro primo qui continet . . . primo ergo.*

Die Exzerpte aus den 15 Büchern — Unterabteilung nach Kapiteln.

fol. 54^{R}: *hostis insidias accingi. hoc opusculum complevit magister Johannes de thambaco ordinis fratrum predicatorum de conventu Argentinensi.*

Erlangen (U.-B.):

MS 808, 2^{0}, saec. XV, fol. 181^{RA}—216^{RB}.

fol. 181^{RA}—181^{VA}: Inhaltsangabe der Bücher.

fol. 181^{VA}: Prolog: *Ex prologo . . . Quoniam secundum apostolum . . .*

fol. 181^{VB}—182^{RA}: Tabulae.

---

[3] Die HSS sind nach dem Alphabet der Bibliotheken geordnet.

[4] = S. 223 Anm. 29

Die Texteinteilung deckt sich nicht mit der aus Hain 15 237. Nach dem gewöhnlichen EXPL.: *Accingi* folgen noch Zitate aus Gregor d. Gr. (fol. 216^{RA}—216^{RB}), die nicht der *Consolatio theologiae* entstammen.

EXPL.: *hic consequenter annotate.*

Gießen (U.-B.):

MS DCCCIX, 4°, saec. XV, fol. 43^{R}—123^{R}.

Consolaciones Theologie.

INC.: *Quoniam secundum Apostolum.*

EXPL.: *secula benedictus. Amen.*

fol. 123^{V}—125^{R}: Indizes.

Kiel (U.-B.):

MS Bord. 32 [5], 2°, saec. XV, fol. 236^{R}—295^{R} mit den bekannten INC. und EXPL.

Kapiteleinteilung, jeweils Inhaltsangabe zu Beginn der Bücher, Tabelle im Prolog.

Durchkorrigiertes Exemplar.

Lib. III und IV haben bei gleichbleibendem Textbestand ungewöhnliche Einteilung:

III cap. 1/10 und IV cap. 4/9 nach Lesart Hain 15 237 sind in cap. III der HS enthalten; die Lagen außerdem falsch gebunden. Randnoten.

Schreibezeit: Der Traktat dürfte vor 1477 liegen [6].

Kiel (U.-B.):

MS Bord. 52, 2°, saec. XV, fol. 15^{RA}—56^{VB}.

Übereinstimmend mit MS Bord. 32 auch in den von Hain

---

[5] MS Bord. 32 = MS CL; MS Bord. 52 = MS CCXXIV nach E. Steffenhagen und A. Wetzel, *Die Klosterbibliothek zu Bordesholm ...*, Kiel 1884.

[6] fol. 75^{R} enthält die für die Zeit Karls des Kühnen von Burgund interessanten Notizen:

„Ibi ceciderunt qui operantur iniquitatem; expulsi sunt nec potuerunt stare 1408."
„Chorus cecilie sternebat robora multa mccccxxj."
„Clamor factus: ecce sponsus venit exite 1477."
„Dies eius pauci et episcopatum eius accipiat alter 1477."

primus versus signat expulsionem consulatus lubicensis [Lübeck].
Secundus diluvium sancte cecilie in palude; 3us fuit scriptus ad portam civitatis gandavi proprie ghend filio imperatoris veniente pro desponsacione filie ducis burgundie ad eandem civitatem. —
quartus versus designat mortem ducis burgundie.
Omnes enim literae in istis versibus numerum, [?] designant annos dni."
„In bello cecidit victus vigilia regum
Carolus burgundus qui fuit nero secundus.
Ecce [!] cadit mense ianue dux carolus ense" [von 2. Hd.].
„Concordat versus psalmiste: dierum eius pauci."

15 237 abweichenden Überschriften der Kapitel zu Beginn eines jeden Buches[7].

Mainz (Stadtbibl.):

MS 174, fol. 1^R—86^R mit dem gebräuchlichen INC. und EXPL.

KOL.: *Expl. liber qui intitulatur de consolacione theologie d. gr. . . . et est principaliter de consolacione temptacionum communiter occurrencium ut patet.* Die einzelnen Bücher sind mit *Ex libro* eingeführt — Kapitelsüberschriften jeweils beim betreffenden Abschnitt, der Text ist im Verhältnis zum Typ: *Accingi* stark gekürzt.

Prov.-Verm.: *Carthusiensium prope Magunciam.*

Metz (Stadt-Bibl.):

MS 89, *Liber de consolacione theologie* mit den gewöhnlichen Formen des Typs: *Accingi.*

Metz (Stadt-Bibl.):

MS 155, saec. XV, deswegen merkwürdig, weil es als die einzig mir bekannte HS das Werk in 52 libri oder *Consolationes* einteilt.

INC. der Bücher: . . . *liber continet* . . .

Jedenfalls handelt es sich um einen Text, der die Kapitel *Consolationes* überschrieb. Die Zahl derselben wechselt mannigfach, bei gleichbleibender Textgestalt der Bücher. Hierin macht sich die individuelle Gestaltung am ehesten geltend: der bei Hain 15 237 gedruckte Text des Typs 1 zählt 111, andere Texte weisen 65 Unterabschnitte auf. Ob es sich nun hier um eine willkürliche Kürzung des Exzerptes oder eine Zusammenlegung der Kapitel handelt, ist nicht zu entscheiden, da mir der Text nicht zugänglich ist.

Padua (Bibl. Anton.):

Cod. 93, saec. XV.

Nach einer Anrufung an Maria das

INC.: *opus pulcherrimum et notabile, Quod nuncupatum est De Consolacionibus Theologicis et merito Incipit prologus . . .: Ex Prologo . . . Quoniam secundum Apostolum . . .*

EXPL.: *accincti [!]. Amen.*

---

[7] Die HS bietet eine Auswahl ethischer Traktate:

fol. 1R— 15V *Superbia quid est.*
16R— 56V *Liber consolacionis theologie.*
57R—152V Commentar zur Consolatio philosophiae des Boëthius.
153R—164V *Excerpta de epistolis venerabilis Senece.*
165R *De virtute.*
165V—175R *Tractatus senece de quatuor virtutibus cardinalibus.*
175V—205R *Autoritates de libris Ethicorum.*
206V—208V (Autoritates de consolacione philosophiae).

EXPL:. *Opus notabilissimum . . . Et nomen compositoris non reperi inscriptum. Et scias, quod opus hoc est incorreptum; nam exemplar, quod habui, erat pessime littere et ut comprehendi, scriptum fuit per scriptorem ignorantem . . .*

Gewöhnliche Einteilung nach *libri* ohne Unterabteilungen; mit Tabellen im Prolog und zu Beginn jeden Buches.

Dieses MS beweist, daß vielfach der Autor des Werkes bald vergessen worden ist.

Stuttgart (Landesbibl.):

MS theol. et philos. 4° 22, saec. XV, fol. 126^{R}—204^{R}.

INC.: *Ex primo libro . . .*

EXPL.: *hec Gregorius. D. G. Explicit . . .*

Die scheinbar ungewöhnliche Lesart läßt sich unschwer auf Typ 1 zurückführen:

fol. 126^{R}—127^{R} Inhaltsangabe der Bücher nach den Kapitelüberschriften des Typs 1, lediglich herausgestellt.

fol. 127^{R} INC.: *Ex prologo in librum* mit Tabelle.

Im übrigen bewegt sich das Exzerpt in den üblichen Formen von Typ 1, die Überschriften in nebensächlichen Belangen abweichend.

fol. 203^{R} das EXPL.: *accingi.*

fol. 203^{R}—204^{R} Erwägungen über die Seelenruhe, mit Gregorius-Zitaten belegt, nicht der ungekürzten Ausgabe entnommen.

Trier (Sem.-Bibl.):

MS 59, 2°, saec. XV, fol. 70^{R}—135^{R}.

INC.: *Quoniam secundum apostolum . . .*

EXPL.: *antiqui hostis . . . Tu autem Domine . . .*

Prolog mit Inhaltsangabe der Bücher; die Bücher werden mit *Ex libro* eingeleitet; dem Exzerpt ist eigentümlich, daß die Überschriften der Kapitel fehlen und nur die ersten Worte des Textes, der genau mit der Lesart Hain 15 237 harmoniert, jeweils unterstrichen sind. Nebensächliche Zusätze und Textänderungen.

Trier (Stadt-Bibl.):

MS 195, 2°, saec. XV, fol. 114^{VB}—135^{RA}.

Der gewöhnliche Prolog ohne Tabelle der Bücher.

Die Indizes stehen am Anfang jeden Buches wie in Lesart Hain 15 237 und außerdem noch Kapitelüberschriften. Anfänge der Bücher: *Ex libro.* Am unteren Rande selbständige Anmerkungen und Zitate des Schreibers, die nicht Reminiszenzen aus der ungekürzten Fassung sind.

II. Datierte HSS. — Die Reihenfolge beginnt mit der jüngsten:

St. Gallen (Stifts-Bibl.):

MS 288, 4°, fol. 159^{R}—188^{V}.

Schlechte Schrift. Die gewöhnlichen Merkmale. Bemerkenswert ist der willkürlich, unorganisch beschnittene Prolog.

Schreiber: *M. Bürer de lindow.*

Schreibejahr: 1472.

Berlin (Görres):

MS 42, 2°, saec. XV, fol. 267^{RA}—312^{RA}.

Johannes a Tambaco, De consolacione theologie.

Schreibejahr: 1468 (fol. 175^{R}).

Bes.-Verm.: *Liber monachorum in hymmenrode* ... (fol. 21^{R}).

EXPL.: *insidias accincti [!] fortius stare* ...

Der gewöhnliche Text aus Typ 1; die Kapiteleinteilung nicht gleich der in Hain 15237. In lib. XV fehlt das dem Kapitel VIII dieser Lesart entsprechende kurze Stück.

Prolog um einige Sätze länger.

Verwirrung könnte das im Verzeichnis der lateinischen Handschriften der Preußischen Staatsbibliothek zu Berlin, III (1919) 48 angegebene EXPL.: *seperat a deo quod deus avertat a fidelibus suis amen* (fol. 315^{RA}) verursachen.

Der Umstand, daß bei fol. 302^{RA} die Illuminierung bzw. die Überschriften aussetzen, hat dazu verleitet, den fol. 313^{RB} beginnenden Text als zur Consolatio gehörig anzusehen, trotzdem es sich um einen fremden Traktat: *De peccatis* handelt.

Bamberg (Staatliche Bibl.):

MS Q III 11, 4°, saec. XV, fol. 263^{RB}—$313^{VA\,8}$.

Tractatus pulcher et salubris de consolacione theologie nuncupatus.

Das in allweg regeltreue Exzerpt, Typ 1, das sich deckt mit MS Q VI 36, 4°, saec. XV, fol. 1^{R}—67^{V}, geschrieben 1442, derselben Bibliothek; einzige Ausnahme: die HS bricht fol. 313^{VA} bei dem letzten Satz aus lib. XV, cap. 6, cons. 3 mitten in der Konstruktion ab mit dem Wort: *iustificatus* = lib. XV, cap. 5 des Exzerptes, Typ 1.

Der Grund für dieses Verhalten des Schreibers muß zufällig sein; fol. 314 beginnt die gleiche Hand mit einem neuen Traktat.

Von besonderem Interesse ist endlich:

Berlin (St.-B.):

MS lat. quarto 814, fol. 16^{R}—44^{R}.

---

[8] Die HS stammt aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhundert. Bes.-Verm. lautet: *Iste liber est dni Johannis Acconensis ecclesiae Episcopi . . . 1464°.* Gemeint ist Joannes Golderer (Er. s. Aug.) Acconensis. Vgl. Eubel, *Hier. cath.* 1431/1503, S. 304. Dann die Worte *Imhac rsmas sennahoj || sacul sucram suetham sannahoj* = Johannas, Matheus [falsch umgestellt], Marcus, Lucas || Johannes, Sam [?].

INC.: *Prologus in excerptum librorum de consolacione theologie... Quoniam...* Anschließend die Übersicht der Bücher.

INC. des Textes: *Sequitur ex primo libro, qui continet ... primo ergo ...*

EXPL.: *antiqui hostis accingi. Et in hoc terminatur hoc opusculum.* Dann folgt mit neuer Feder:

Scriptum Basileae sacro ibidem stante Concilio a. d. 1439. Invictissimo et gloriosissimo principe pio Alberto Romano et Hungariae... Rege... et contra Thurcos Crucis Christi inimicos exercitante. dominoque Eugenio IV° dictum sacrum concilium perturbante de mense Septembri.

Bes.-Verm.: *lliber s. Petri in erff*[ordia].

Ein durchweg normales Exemplar des Typs: *Accingi.*

Braunschweig (Stadt-Bibl.):

MS CXX, 210 × 145, saec. XV, 356 fol., fol. 1^{RA}—61^{VB}: *Johannes de tambaco, Consolacio theologie.*

INC.: *Quoniam secundum apostolum...*

EXPL.: *hasce insidias accincti* [!] *Amen. Expl. consolacio theologyca sub anno domini 1429... et hoc* [!] *collecta est in hildensem ab uno rev. baccalario nominatus* [!] *Johannes wunstorp.*

Basel (U.-B.):

MS A IV 25, 2°, fol. 95^{RA}—129^{VB}.

INC.: *Quoniam secundum apostolum...*

EXPL.: *antiqui hostis insidias accingi. liber theologice consolacionis sub anno domini 1413 Adolfi; scriptus per manum fratris Johannis Franck, ordinis sancti Johannis, compilatus autem per fratrem Jo de Tambaco, ord. pr. sacre pagine doctorem...*

Im Inhaltsverzeichnis der HS *consolaciones theologiae* genannt.

Bes.-Verm.: *Carthusianorum. a confratre nostro d. Leonardo Wettinger de Rinfelden*[9].

MS A IV 25 stellt das bisher älteste Exemplar des Exzerptes, Typ 1, dar.

Jedes der genannten, teilweise individuell gefärbten Exzerpte hat seinen besonderen Überarbeiter, aber alle sind im Grundschema einig. Wer aber der Urheber des Auszuges ist, konnte ich bis zu diesem Punkte noch nicht ermitteln.

Es könnte für den Forscher in Frage kommen Matthaeus von Krakau.

Man nahm bisher an, Matthaeus von Krakau habe selbständig eine Consolatio verfaßt. Sie erweist sich jedoch bei näherem

[9] Staatsarchiv des Kantons Basel-Stadt: *Jahrzeitenbuch der Kartause St. Margarethen:* M und N unter dem 1. Oktober. Sterbejahr fehlt.

Zuschauen als Exzerpt aus Johannes von Dambach, und zwar nimmt es Kürzungen am Urtext in der Weise vor, daß nicht der Kontext des einzelnen Abschnittes gekürzt wird, sondern bestimmte Abschnitte ausgemerzt werden. Der Traktat ist erhalten in:

Krakau (Bibl. Jag.):

MS lat. 554, 2^0, fol. 96^R—106^V; zweispaltig, flüchtig und kunstlos geschrieben.

INC.: *liber de consolacione theologie compilatus per maystrum Mathiam [!] de Crac . . . Quoniam secundum apostolum . . . quecumque scripta sunt, . . . spe gaudentes . . . Idcirco considerantes [!] huius mundi tribulacionibus . . . excogitavi de multis consolacionibus contentis explicite vel implicite in scripturis quasdam religere in his scriptis. Et ut certo suo loco promcius [!] inveniri valeant . . . consolaciones, ipsum librum in quindecim libros distinxi parciales . . . remedia opportuna continentes.*

EXPL. (fol. 106^R): *antiqui hostis insidias accingi. Expl. liber de consolacione theologie brevis et utilis, quem composuit mayster Matheus de Craco ut omnes in quacumque tribulacione existentes ex eo se possent consolari . . .*

Schreibejahr: etwa 1450.

Das Werk ist eine Kompilation auf Grund des Exzerptes, in der Weise, daß die Considerationes zusammengezogen sind unter dem Titel: *Ex libro.* Die Kompilation ist eine der ungeschicktesten und unorganischesten ihrer Art; Trümmer, wörtliche Zitate sind lediglich aneinandergereiht, einzelne Themata wieder ausgelassen; z. B. lib. I, cap. 2 ist weggelassen, während cap. 1 einen längeren Zusatz birgt, lib. X ist stark zusammengeschrumpft.

Die eigene Arbeit des Kompilators hat nur verschlechternd gewirkt. Stellt Lesart Hain 15 237 ein ziemlich einheitliches Spiegelbild der großen Consolatio vor, so ist dieses Exzerpt ein unschönes Mosaik. Der Verfasser, als Professor in Paris und Heidelberg viel gerühmt[10], erweist sich, aus diesem Werk wenigstens, als wenig begabt.

Am Schluß des Werkes (fol. 107^{RA}) die von derselben Hand geschriebene Liste der Kapitel. Während die Anordnung des Textes dem Inhalt nach sich durchweg mit dem Typ: *Accingi*

[10] Leider findet sich das Werk nicht in der Liste der in den Jahren 1396/1432 durch Erbschaft an die Universität Heidelberg gelangten Bücher. Vgl. G. Toepke, *Die Matrikel der Universität Heidelberg von 1386/1662* I, Anhang. Gustav Sommerfeldt spricht in der Z. K. Th. (1914) 816 f. über dieses Exzerpt, das er von der großen Ausgabe nicht unterscheidet, und spricht es auf Grund seiner Forschungen Matthaeus von Krakau ab, glaubt aber, es sei den Werken Gersons eingereiht.

deckt, zeigt die Einteilung der Kapitel 9, 10, 11 der Liste nach eine starke Abweichung. Sei es, daß die Liste aus einer anderen Vorlage übernommen wurde, sei es, daß sie aus dem vorhergehenden Text abgenommen ist, jedenfalls ist auch sie ein Beweis der oberflächlichen Arbeitsweise.

Aus den bisher beigebrachten Exzerptenproben erhellt, daß mit der Anlehnung an ein Grundschema sich mehr oder weniger stark beeinflussende eigene Arbeit verflocht, die in subjektiven aszetischen Aussprüchen sich äußert, wie es eben die persönliche Auffassung und die Umstände eingaben. Bei Matthaeus von Krakau sehen wir sogar, daß das von seiner Hand gekürzte Consolatorium des Johannes von Dambach als sein Werk in der Überlieferung weiterlebte, wie auch der Schreiber von CLM 8995 und der des Cod. 93 der Bibl. Ant. nicht mehr sicher wußten, wer der Autor des Traktates sei — eine Erscheinung, die, verallgemeinert, für das Mittelalter charakteristisch ist und gerade in der Frage der Consolatorienexzerpte noch eine Rolle spielen wird.

Pelplin (Klerikalsem.-Bibl.):
MS 220, fol. 42—74.

Es ist klar: Auch Matthaeus von Krakau kann nicht der Exzerptor sein, weil es ja ältere HSS dieses Typs, z. B. CLM 8995 und MS Bas. A IV 25 gibt. Wir konnten bisher lediglich feststellen, daß diese Lesart, Typ 1, zu Beginn des 15. Jahrhunderts nachweisbar ist.

Eine Gruppe für sich bilden drei HSS, welche die Consolatio des Johannes von Dambach irrig einem Karmelitermönch zuschreiben; es handelt sich um

Wolfenbüttel (Landesbibl.):
MS Helmst. 695, 4°, saec. XIV/XV, fol. 3^{R}—65^{R}.
Stuttgart (Landesbibl.):
Cod. theol. et philos. 2°, 85, saec. XV, fol. 151^{RA}—186^{VA}.
Braunschweig (Stadt-Bibl.):
MS 34, 2°, saec. XV, fol. 258^{RA}—308^{VA}.

MS 695:
INC. und EXPL. wie gewöhnlich in diesem Typ.
KOL.: fol. 65^{R}: I. von der gleichen Hand, die den Traktat schrieb, verfaßt: *Explicit hoc opus anno domini 1377 feria quinta, quattuor temporum Pentecostis in conventu Spirensi ord. fratrum beatae dei genitricis Mariae de monte Carmeli sub regno et regione aquae planetarum ventusque et nubium . . . finito libro sit laus et gloria Christo. Scriptum et finitum est hoc excerpto-*

rum [!] in Wulfhagen anno domini 1383 in crastino Sancti Johannis Baptistae Nativitatis eiusdem.

Dann:

II. Von einer Hand des 15. Jahrhunderts: *Anno domini 1431 Ego fr. Theodoricus Beckeman perlegi istud volumen in remissionem peccatorum meorum necnon in consolacionem et informacionem morum meorum. Incipiendo dominica post memoriam sancti Michael archangeli.*

III. (mit roter Schrift:) *En altera vice perlegi ponenda [!] Rubricam ad loca sua Illuminando ut deus illuminet cor meum; quia scribitur, qui Illuminat me, vitam aeternam possidebunt, quod ipse praestare dignetur qui . . . cum omnibus sanctis, Ob quorum meritum sum absolutus in vigilia eorum per dominum Henricum Heygencop priorem et patrem meum graciosum.*

Der Traktat bietet einen genau mit Lesart Hain 15 237 übereinstimmenden Text mit kurzer Tabelle im Prolog, dem jeweiligen Initium: *Ex libro, qui continet*; die Kapiteleinteilung ist zum größten Teil am Rande gegeben, während deren Überschriften am Rande ergänzt sind durch Hand II.

Wie das KOL. I bezeugt, geht das Exzerpt, dessen Abschrift vorliegt, nahe an den Autor selbst heran; die Abschrift wiederum ist die älteste der mir bekannten HSS des Typs 1 überhaupt.

Das ist das wertvolle Ergebnis dieser HS.

Mit diesem KOL. stimmen überein die HSS des genau gleichen Typs:

MS 85 (Stuttgart), KOL.: *Explicit liber de consolacione theologie editus per quendam de ordine Carmelitarum ad laudem dei et profectum animarum.*

MS 34 (Braunschweig), KOL.: *Explicit liber iste de consolacione theologie Editus a quodam fratre Carmelitarum.*

MS 34 weist die Ausnahme auf, daß der Text besondere Kapitel mit eigenen Überschriften enthält, insofern also von den meisten HSS dieses Typs sich unterscheidet und mit Lesart Hain 15 237 noch genauer übereinstimmt.

INC. und EXPL. der drei HSS lauten wie gewöhnlich; MS 34 schreibt *accincti*. Bemerkenswert ist in MS 34 auch der Umstand, daß der Traktat des Johannes von Dambach vor den vielen anderen derselben HS im Register genannt wird *Tractatus bellus*.

Die Provenienz keiner der HSS ermöglicht weitere Resultate:

MS 695 entstammt der Helmstädter U.-B.,

MS 85 nennt einen *Gherwinus de hamelen*,

MS 34 einen *Arnoldus lampen* als donator.

Die drei HSS aber bezeugen: Wenn man das Alter von MS 695 berücksichtigt, so ist mit hoher Wahrscheinlichkeit das Exzerpt, Typ 1, bei den Karmelitern entstanden. Die Tradition scheint sich mehr in Mittel- und Norddeutschland erhalten zu haben.

Wer aber der Verfasser des Exzerptes gewesen sei, sagt keine der HSS.

Eine Sondergruppe zu Typ 1 bilden die zwei HSS, Typus Remigii, mit den üblichen INC. und EXPL.

Hamburg (U.-B.):

Cod. theol. 1057, 2°, saec. XV, fol. 55^{RA}—87^{RB} aus dem Nachlaß des Pastors Geffcken.

fol. 87^{RB} KOL.: *ffinis libri consolacionum Theologiae Remigii anno domini 1439 cum essem secundarius lector in hamborch In die conversionis sancti Pauli apli*[11].

Der normale Text — Kapiteleinteilung, Tabelle zu Beginn jeden Buches, jeweils Einleitung: *Liber continet* — mit der Ausnahme, daß

1. die einzelnen Kapitel gegen das Ende zu durch Auslassungen gekürzt sind (vgl. Matthaeus von Krakau);
2. das 15. Buch in andere Abschnitte zerlegt ist, als sonst üblich ist:

cap. I der normalen Lesart = cap. I in cod. 1057
„ II „ „ „ = „ II + III in cod. 1057
„ III „ „ „ = „ IV in cod. 1057
„ V „ „ „ = „ VI + VII in cod. 1057.

Noch stärker weicht von der Regel ab:

Münster:

Cod. 319, 4°, saec. XV, fol. 1^{R}—109^{R}; 118^{V}—121^{V}.

Der übliche Prolog, Angabe der Kapitel zu Beginn jeden Buches, das beginnt mit *Ex libro*; Kapitel-Einteilung.

Auf fol. 107^{R} wird vor jenem, dem lib. XV, cap. 9 entsprechenden Abschnitt verwiesen auf fol. 118^{V}: *consolaciones sacrae scripturae contra timorem mortis*; sie sind aber lediglich wörtliche Wiedergabe des ungekürzten 5. Kapitels des 15. Buches; die den Considerationes entsprechenden Abschnitte werden jeweils eingeleitet mit der Formel: *Sacra scriptura consolatur* bzw. *dicit*. Die Einleitungsworte: *quinto post* sind unterdrückt. Dann folgt ein weiterer Abschnitt, der ein Exzerpt aus lib. XV, cap. 9, con-

[11] Aus dem KOL. zum folgenden, vom gleichen Schreiber stammenden Traktat (fol. 153^{RA}) erhellt, daß es sich um den fr. Johannes Sartorius O. S. B. handelt, der seine Lebensschicksale fol. 87^{V} selbst schildert. Auch er hatte persönlich Trost nötig.

siderationes 1—7 darstellt; er soll nach des Schreibers Willen nach dem EXPL.: *accingi* (fol. 109^{V}) eingefügt werden.

KOL. (fol. 109^{R}): *finis librorum consolacionum* (vgl. Cod. 1057) *theologie. Remigii.*

Auch dieser Traktat ist im Verhältnis zur Lesart Hain 15 237 wie Cod. 1057 stark gekürzt.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß Remigius der Kompilator sei, aber sein Exzerpt hat mit jener Form des *frater Carmelitarum* nichts gemein.

Wir haben gesehen, daß die Inanspruchnahme der Consolatio theologiae für einen bestimmten Autor außer Johannes von Dambach jeweils den Urheber des Exzerpten-Typs im Auge hat, bezw. den Auszug für das Original ansieht — ein Fehler, der gerade bei Johannes' von Dambach Werk eine unerschöpfliche Quelle von Irrungen ist. Von dieser Erkenntnis aus dürfte auch die Angabe aus Sanderus (vgl. S. 226 Anm. 34): *Johannis de Tambaco Augustiniani* auf Grund von HSS lösbar sein. Bis heute habe ich keine solche HS aufgefunden. Dem Verfasser des Löwener Katalogs lag wohl eine HS vor, die vermutlich ein Augustiner von Windesheim exzerpiert hatte (vgl. Typ 4).

Eine derartig eingehende Prüfung war mir bei der Fülle des Materials den HSS auswärtiger Bibliotheken gegenüber nicht immer möglich, so daß ich die Frage offen lassen muß, ob die Exzerpte dieses Typs innerhalb des Textes nebensächliche Änderungen im Verhältnis zur Lesart Hain 15 237 aufweisen. Von den folgenden HSS stelle ich nur fest, daß sie in den Rahmen der ersten Gruppe passen.

Budapest (U.-B.):
MS 54, fol. 89—135 und andere.
Danzig (Stadtbibliothek):
MS 1958_1, saec. XV, Bl. 1—18;
MS 1961_1, saec. XV, Bl. 1^{R}—37^{V}.
St. Marien:
F 135, saec. XV, 146—165^{V}
Q 35, saec. XV, 1— 38
Q 22, saec. XV, 36— 69^{V}
Q 13, saec. XV, 1— 33^{V}.
Freiburg i. Br. (U.-B.):
HS 117, 4^{0}, 1—83.
Göttingen (U.-B.):
Luneb. 32, fol. 34—72.

Kopenhagen (Kgl. Bibl.):

S 1370, 4°, saec. XV, fol. 66^{V}—1441^{V}.

Krakau (Bibl. Jag.):

MS 2549, fol. 65—111.

Wien (Nat.-Bibl.):

MS 1352, m., saec. XVI, 4°, 1^{R}—81^{R}: *Johannis de Tambaco, de consolacione theologie;* mit Prolog und Tabelle.

Bes.-Verm.: *de Colomannis Schellner dedit hunc libellum monasterio S. Doroth(eae) āo 1518.*

MS 3799, chart., saec. XV, fol. 169^{R}—222^{V}.

MS 4031, chart., saec. XV, 4°, 5^{R}—68^{R}. *Liber de consolacione theologica, Johannis de Cambaco*[12] *excerptus;* stammt aus Mondsee.

fol. 5^{R}: *Nota quod erat quidam sollempnis doctor dictus Johannes de Tambaco, qui fecit librum magnum de consolacione theologie intitulatum, quem in multos libros parciales distinxit; ex quo libro excerpta sunt . . .*

MS 3803, chart., saec. XV, 4°, 1^{R}—47^{R}.

Diese HS ist verwandt mit MS 4031, sogar die Nota ist gleich.

fol. 47^{R}: EXPL.: *tractatus de consolacione theologie multum utilis anno domini MCCCCL quinto in monasterio luni*[c]*lacen*[si] *scripta haec sunt.*

MS 14 523, m., saec. XV, 4°, 142^{R}—221^{V}: *Excerptum librorum de consolacione theologie fratris Johannis de Tambaco, magistri in theologia de ordine fratrum predicatorum.* fol. 142^{V} Tabelle.

fol. 221^{V}: *Excerptum librorum de consolacione theologie fratris Johannis de Tambacho . . .*

Der Traktat ist von derselben Hand geschrieben, die fol. 140^{R} vermerkte:

scriptum cremse per manum fratris andreae eppi ord. fr. pr. et finitum āo dni MCCCCLVI° in vigilia omnium sanctorum.

Bes.-Verm.: *Iste liber est conventus ord. fr. pr. in wienna Austrie.*

Ich habe das HSS-Material, das ich als Beleg für Typ 1 beibringen kann, vollständig aufgezählt. Ohne Zweifel finden sich in den Bibliotheken noch weitere Vertreter dieses Typs. Das bisher beigebrachte Material ist aber, nach der Provenienz und der Entstehungszeit besehen, derart mannigfaltig, daß wir zu dem induktiven Schluß berechtigt sind, auch die noch auffindbaren HSS des Typs: *Accingi* dürften den gleichen Aufbau wie die aufgeführten zeigen.

[12] Der Name Tambaco wird in dieser und ähnlicher Form zuweilen entstellt.

II.

Eine besondere Gruppe von Überarbeitungen der Consolatio theologiae — zweite Gruppe — stellen die Exzerpte in CLM 18413 und Cod. Vind. Palat. 3939 dar. Sie sind bloße Teilexzerpte aus Buch N.

CLM 18413 (Teg. 413), 2°, saec. XV, fol. 256^{V}—259^{V}: Excerpta *de libro qui dicitur consolacio theologiae, quam composuit venerabilis dominus de tambuco*[13] *in Elsacia de ordine praedicatorum et XVIII continens consolaciones in genere super carencia vel amissione sanitatis corporis.* Schreibejahr 1495.

EXPL.: *quasi dicitur nulla.*

Ein Exzerpt aus N XVIII 1—7.

Cod. Vindob. 3939, m. et chart., saec. XV, 8°, 314^{V}—317^{V}. *Excerptum de libro qui vocatur consolacio, quem composuit mgr Johannes sacrae theologiae de Cambaco in Escacia* [!] *O. Pr. capitulum decimum octavum continens consolaciones in genere super carencia sanitatis corporis et gravamine corporalis infirmitatis.* Nach Considerationes eingeteilt wie CLM 18413, die „Puellae" sprechen. Sieben Teile.

EXPL.: *Septem sunt, quae impediunt, ne ista legantur, scil. peccatorum alterius et non suorum consideracio, peccatorum celacio, boni propositi extinccio, peccancium multitudo, in mundis occupacio.* Zwischen beiden HSS scheint enge Verwandtschaft vorzuliegen.

III.

Die dritte Gruppe von Exzerpten unterscheidet sich von der ersten durch das

EXPL.: *Sequere felicem matrem, quae septem suos filios ad cognitionem Christi animavit per martyrii palmam* = lib. XV, cap. 10, cons. 3.

KOL.: *Consolatio theologiae compilata a mgro Johanne de Tambaco sacrae theologiae doctore eximio.*

Die Vorrede ist namentlich gegen Ende stärker verändert, das auffallende *favere tyrannidi* fehlt, zudem enthält diese Textform keine Indizes und ist noch einfacher als die der ersten Gruppe, die Einteilung in Considerationes und Capita ist fallen gelassen und nur die der Bücher beibehalten. Daher lassen sich die einzelnen Kapitel nur dem Inhalt gemäß erweisen. Typisch für diese Textform ist der Umstand, daß das formelhafte *Primo ergo* zu Beginn des ersten Kapitels jeweils beibehalten ist, während ein *secundo* . . . im Gegensatz zu Typ 4 nicht folgt. Eine Überprüfung der antiken Zitate zeigt im Gegensatz zur ersten Gruppe,

[13] Vgl. Anm. 12.

daß wenigstens Seneca-Zitate nicht nur nicht ausgelassen, teilweise sogar durch andere ersetzt wurden, z. B. lib. V: *et certe magnum . . .*, IX: *serviunt voluptatibus . .* , X: *qui ad gaudium . . .*, XIII: *caecitatem esse partem innocentiae . . .* usw. Teilweise sind Partien der großen Ausgabe wörtlich übernommen.

Wir haben hier also eine Überarbeitung vorliegen, die an Selbständigkeit jene der ersten Gruppe überbietet. Sie war wohl wenig verbreitet. Ich konnte sie handschriftlich nur in Berlin MS 537, fol. 1^{R}—36^{V} nachweisen.

IV.

Die vierte Textform weicht am meisten von jener ersten Form ab, die gang und gäbe war. Sie tritt unter dem ungewöhnlichen, aber für diese Textform typischen Titel: *Consolatio vitae humanae* in Erscheinung; dieser Typ zeigt vor allen die treue, in sich unveränderliche Form. Die Überarbeitung ist nicht mehr in Kapitel, sondern nach Traktaten eingeteilt, weicht auch im EXPL. ab. Es kommt ihr deshalb vor den anderen Bedeutung zu, weil sie dem Verfasser der Imitatio Christi vorgelegen haben muß.

In der Nachfolge Christi lib. I, cap. 20: *De amore solitudinis et silentii* findet sich folgende Stelle:

I. *Nemo secure apparet, nisi qui libenter latet.*
II. *Nemo secure praeest, nisi qui libenter subest.*
III. *Nemo secure loquitur, nisi qui libenter tacet*[14].

Nun hat O. A. Spitzen[15] und in Abhängigkeit von ihm Nicolaus Paulus[16] und G. Schneemann S. J.[17] die Behauptung aufgestellt, diese drei Regeln stammten mittelbar aus der Consolatio theologiae des Johannes von Dambach, wo sie ursprünglich seien. Johann von Schoonhoven habe nämlich diese Tres regulae in einem Brief an Simon te Eemsteyn geschrieben mit der Bemerkung, er kenne sie *van een heilich man.* Dieser *heilich man* sei aber niemand anders als Johannes von Dambach, möge nun Schoonhoven denselben persönlich gekannt oder durch Ruysbroek oder Tauler sein Buch erhalten haben.

Diese Tres regulae finden sich, sagt Spitzen, *in het 15de tractaat . . . van het opschrift: Consolationes super carentia confabulationis et observatione silentii.* Dieser Titel deckt sich richtig mit K IV 2; jedoch — abgesehen davon, daß es sich nicht um den 15.,

[14] Die Zahlen sind von mir.

[15] *Thomas a Kempis als Schryver der Navolging van Christus,* Utrecht, Blyers 1880, S. 267—270. [16] A. a. O. S. 148 Anm. 7.

[17] *Ein Vorläufer des Thomas von Kempen* (*Stimmen aus Maria Laach* XXII 1882, 253 ff.).

sondern den 10. Traktat handelt — untersucht man die betreffende Consideratio samt den einschlägigen benachbarten Stücken auch des 13. Buches in der Urausgabe der Consolatio theologiae, so finden sich in keiner ungekürzten, ursprünglichen Ausgabe diese Regulae. Sie stammen vielmehr nicht aus der Consolatio theologiae, sondern aus einer Überarbeitung und haben als Regulae zu Johannes' von Dambach Werk keine Beziehung. Spitzen verwechselt das echte Werk Johannes' von Dambach mit dessen Exzerpten, ein Irrtum bzw. eine Ungenauigkeit, die wohl sogar im British Museum, Catalogue of printed books *(Johannes de Tambaco)* vorliegt. Auch die Bemerkung, die Consolatio theologiae sei in Traktate geteilt, ist nur für eine Gruppe von Exzerpten gültig. Die Tres Regulae finden sich eben in dem nach Traktaten eingeteilten Exzerpt.

Ich konnte jene Regulae nur in der als vierten bezeichneten Gruppe feststellen. Die Frage nach dem Verfasser dieser Art Exzerpte lasse ich einstweilen offen.

Die HSS dieser Gruppe sind nach meinen Erkundigungen:

Basel (U.-B.):

MS A VIII 28, 4°.

Liber Cartusianorum in basilea minori.

INC.[a]: *Quoniam secundum Apostolum.* Dann die Tabelle mit den Kapitelsüberschriften.

INC.[b]: *Tractatus primus, qui continet consolaciones . . .*

EXPL.: *Unde Jeronymus: si vis habere partem cum cristo, ab omni maliciae et nequiciae cogitatu pectus emunda, quia non nisi iustos et sanctos, simplices et innocentes et puros coelestis aula suscipiet. Quam vobis concedat per meritum suae beatissimae passionis et per intercessionem suae sanctissimae matris Jesus Christus filius dei benedictus atque gloriosus in saecula saeculorum. Amen. liber Cartus. Bas.*

Dieses EXPL. ist nach meinen bisherigen Erfahrungen ausnahmslos charakteristisch für diese die Tres Regulae enthaltende Lesart.

Die Einteilung in Kapitel fehlt, war aber wahrscheinlich in der Vorlage, weil sie zum großen Teil am oberen, bzw. unteren Rand vermerkt ist.

Tract. X: *Sequuntur consolaciones super carencia gaudiorum et solacionum praesencium* (= K IV 1); *item super carencia confabulacionum et observacione silencii* (= K IV 4); *item consolacio super omni eventu tristabili et super tristicia* (= K IV 5); *item super hoc, quod mali in hoc mundo melius habent quam boni*

(= K VI 2); *item super dolore et super afflicione timentis poenas gehennae* (= K IX).

Die fragliche Stelle lautet: *Unde Seneca: Taciturnitas stulto homini pro sapiencia est. Tacere qui nescit, nescit loqui. Inde sunt tres regulae: Prima est, quod nemo secure loquitur, nisi qui libenter tacet. Nemo secure aliis praeest, nisi qui libenter latet.*

Die HS spricht von Tres regulae und kennt nur zwei.

Es liegt offenbar ein Schreibfehler vor, da der Anfang der zweiten mit dem Schluß der dritten Regel verquickt ist.

Dementgegen lautet der authentische Text von K IV 4: *Vis quinto scire, quod silentium probet sapientem virum . . . Audi quoque et illustris Senecae proverbium: Taciturnitas inquit stulto homini pro sapientia est. tacere qui nescit, nescit loqui. Vis sexto scire . . .*

MS Bas. A VIII 28 ist schwer bestimmbar. Laut Besitzervermerk ist diese HS Geschenk des Antonius Rustman, quondam decanus Rynveldensis. Er ist gestorben *anno MCCCCXXXIX die S. Mariae Magdalenae* (22. Juli) [18]. Aber das Exzerpt selber ist undatiert — bedauerlich, weil wir eine der ältesten HSS dieses Typs vorliegen haben. Paläographisch setze ich den vorliegenden Traktat zu Beginn des 15. Jahrhunderts, er kann aber für keinen der für Basel bekannten Schreiber beansprucht werden.

Demhingegen ist die Datierung deutlich zu ermitteln bei MS 1023 der U.-B. Utrecht, chart., 12^{0}, fol. 135 ff.

Die HS stammt ebenfalls von den Kartäusern, enthält das 9^{e}—15^{e} boec eines dem Titel nach unbekannten Werkes mit dem

INC.: *hier beghint dat neghende boec dat troest die ghene die deruen moeten wellust ende welde des vlaeyschs . . .*

EXPL.: *dit boec is ouergheset wten latijn in duutsche van enen cartuser tutrecht. Ende wert gheeyndet int iaer ons heren dusent vierhondert ende neghen ende dertich (1439) des anderen daghes na Sinte vincentius dach . . . welc teghenwoortighe boec een ander cartuser voort, wt minnen ghescreuen heeft, op dat leke lude die gheen latijn ende vertaen ende dit duutsche boec lesen of horen willen . . . dit boec is voleyndet ynt iaer ons heren MCCCC ende LXX des dages na jaers dach. amen. nota. dit werkje,* sagt der Katalog, *schijnt en vrije verkorting of navolging te zijn van 't*

[18] Vgl. *Basilea sepulta, retecta per Joannem Toniolam* 1661, 317, und *Urbis Basiliensis Epitaphia et inscriptiones . . . cura M. Johannis Grossi. Bas. 1625.* Der *Liber benefactorum* des Kartäuserklosters nennt Rustmann unter dem 24. Juli als *decanus quondam Rinfeldiae, qui hac die apud nos sepultus est, de quo habuimus plures libros.* Mehrere HSS des Kartäuserbestandes tragen das Todesjahr als Schenkungsvermerk, z. B. A IV 14; B III 3, VII 7; F III 36 (Basel, Staatsarchiv, L).

9e—15e boec van Johannes de Tambaco, de Consolacione theologiae.

Diese HS ist die einzige mir bekannte Übersetzung in eine fremde Sprache[18a]. Sie enthält die Tres regulae. fol. 27^R—28^V: *Seneca seit: swighen is den ghet of den plompen onverstandighen voor wijsheit gherekent. so wie niet zwighen en can, die en can oec niet spreken. «Nyement en can vriliec spreken, dan die ghaern zwighet. Nyement en mach sonder sorge ouerste wesen, dan die gheern mit ghehoersamheit die nederste is. Nyement en mach bet tonen, dan die ghaern cleyn ende onbekent of ongheacht is.»*

Merkwürdig, daß MS 1023 die Tres regulae enthält und aus einer Kartause stammt, wie MS Bas. A VIII 28. MS 1023 ist aber nicht Spitzens Vorlage, er spricht von einer HS mit 115 fol., 12^0, im *stedelijk archief tutrecht.* Dort ist aber laut Mitteilung keine derartige HS zu finden, sie liegt jetzt in der Städtischen Bibliothek Zwolle.

MS (unsigniert) Zwolle, erste Hälfte des 15. Jahrhunderts, stammt aus Windesheim (fol. 1^R: *liber monasterii beatae Mariae Virginis in Windesem prope Zwollis*).

Schreibejahr: Es ergibt sich aus dem Schreibervermerk: *Lambertus Kistemaker est nomen meum.*

Lambert und sein Bruder Gerhard lebten aber in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts[19].

INC.: *praefacio in consolatorium theologicum contra quaecumque adversa praeclarissimi viri mgri Johannis de tambaco sacrarum litterarum doctoris* (fol. 2^R), fol. 2^V Tabelle. Schon aus dem gekürzten Prolog ersieht man das Exzerpt.

Der Text beginnt mit (2^R): *tamquam ab iniustis possessoribus.* Das erste Blatt fehlt. Die HS ist in Traktate eingeteilt. Die Tabelle wird vorangeschickt; es ist bezeichnend, daß übereinstimmend mit MS Bas. A VIII 28 der Irrtum abgeschrieben ist: *secundus liber* statt *secundus tractatus.* Offenbar besteht eine Beziehung der HSS zwischen beiden Kartausen. Die Traktate beginnen mit einer kurzen Skizze des Inhalts, werden mit *Primo ergo* eingeleitet, dem ein *ceterum, rursum, tandem* und ähnliche Partikeln entsprechen.

fol. 115^R: EXPL. nicht das der Consolatio theologiae, sondern wörtlich mit MS Bas. A VIII 28 übereinstimmend. Das INC. des Lib. X (fol. 63^V) deckt sich samt Tabelle mit MS Bas. A VIII 28, Tract. X. Die strittige Stelle lautet: *Unde Seneca. Inde sunt tres regulae: «prima est, quod nemo secure loquitur, nisi qui libenter*

[18a] Die S. 211 ff. behandelten Traktate wollen keine Übersetzungen sein.

[19] Vgl. Acquoy, *Het klooster te Windesheim* (Utrecht 1880) Bijlage VI.

tacet; nemo secure aliis praeest, nisi qui libenter subest. Et nemo secure apparet, nisi qui libenter latet».

Daß diese HS im Marienkloster bei Windesheim auftaucht, während Thomas von Kempen Kanonikus auf dem Agnetenberg bei Zwolle war, deutet darauf hin, daß in den Niederlanden diese Version verbreitet war und daher Thomas bekannt wurde; vielleicht hat der Cod. der Stadtbibliothek Zwolle Thomas überhaupt vorgelegen.

Aus der genannten Kartause Utrecht, *domus novae lucis prope trajectum ordinis carthusiensis*, stammt das

MS 340 (U.-B. Utrecht), fol. 1—75, *Liber de consolacione humanae vitae.*

INC.: *prologus in libro de consolacione humane vite. Quoniam secundum apostolum . . .* Variante: *in tribulacione ob quorundam tristium.*

EXPL.: *Unde iheronymus: Si vis habere partem cum christo . . . Quam nobis concedat per meritum . . .*

EXPL.: *liber presens qui dicitur de consolacione humane vite scriptus per quendam fratrem professum domus . . . qui petit orari pro se propter deum.*

Die Tres regulae in der üblichen Fassung. Am Rand — ähnlich in MS Bodl. 881 — *Nota bene tres regulas!* Das Werk ist in *tractatus* geteilt.

Mit dieser HS hat zweifellos Verwandtschaft:

Utrecht (U.-B.):

MS 204, fol. 1—41: *(Johannes Gerson) Liber de consolacione theologiae.*

Die Inanspruchnahme des Traktats für Gerson ist sicher irrig; es handelt sich um das Exzerpt, Typ 4, der Consolatio des Johannes von Dambach.

INC.: *Quoniam secundum apostolum.*

EXPL.: *Unde iheronymus* (vgl. MS 340).

Das Werk zerfällt in tractatus. Tres regulae in der üblichen Fassung.

Prov.-Verm.: Zu Beginn des MS: *Liber monasterii canonicorum regularium in traiecto.*

Am Ende: *liber . . . in traiecto.*

Mehr als bei den anderen Gruppen habe ich hier Vollständigkeit des Materials angestrebt, um möglichst einwandfreie Resultate zu erzielen. Das bisherige Ergebnis hat jedenfalls auf eine Beziehung zwischen diesem Typ und den Kartäusern hingewiesen. Ob aber St. Margarethen von der domus novae lucis abhängig sei oder umgekehrt, konnte ich auf Grund meines Materials nicht fest-

stellen, obwohl ich mich der Unterstützung der Universitätsbibliothek Utrecht erfreute. Mehr als bei den übrigen Typen würde uns hier die Frage nach dem Kompilator interessieren, da sie zusammenhängen müßte mit der Einführung der Tres regulae in die Consolatio. Einmal nennen sich zwei Kartäuser anonym. —

In keinem Fall aber war es mir gelungen, ähnlich wie in Typ 1 einem namentlich genannten Exzerptor auf die Spur zu kommen, bis ich durch einen Hinweis von Prof. Paul Lehmann in F. Ehrle, *Die kirchenrechtlichen Schriften Peters von Luna (Benedikts XIII.)*[20] fand, daß Pedro de Luna ein Werk: *Vitae humanae adversus omnes casus consolationes* oder *Liber de consolatione theologiae* geschrieben hat, das in Cod. Vat. lat. 4853, saec. XV, fol. 1^R—47^V erhalten ist.

INC.: *Quoniam secundum apostolum ...*

EXPL.: *Unde Jeronymus: Si vis habere ...*

Das vorliegende MS ist Abschrift, wie aus dem KOL. erhellt. Widrigenfalls hätte der Schreiber nicht bemerken können:

Explicit liber de consolacione theologie, alias vite humane, quam compilavit sanctissimus pater dominus Petrus de Luna condam papa, aut propter ipsum compilatus est.

Der Schreiber von HS 4853 wußte selbst nicht mehr Bescheid.

Das Exemplar Benedikts XIII. ist verlorengegangen und auch nicht im Verzeichnis der Bücher enthalten, welche Benedikt stets mit sich zu führen pflegte; es war auch nicht im Katalog der Avignonesischen Bibliothek enthalten.

Der Traktat ist nach *libri* eingeteilt.

Wie in den anderen HSS dieses Traktates werden die *libri* eingeleitet mit *Primo ergo,* dem ein *Rursum, Ceterum, Porro* als einführende Partikel des 2., 3., 5. Kapitels entsprechen — das 4. ermangelt dessen —, während der zugehörige Inhalt am Rand skizziert ist. Jeweils zu Beginn des Buches Angabe des Gesamtinhaltes — die Namen der Autoren sind am Rande wiederholt; also entspricht der Aufbau dem 4. Typ.

Die Tres Regulae fol. 26^V: *Inde sunt tres regulae.*

Ehrle sah die Schrift als echt an; es unterliegt aber keinem Zweifel, daß wir die Überarbeitung der Consolatio theologiae vor uns haben.

Die sich hieran schließende Frage der Datierung soll erst später aufgerollt werden.

Ehrles Artikel führt nämlich unsere Untersuchungen noch einen Schritt weiter.

[20] A. L. K. G. VII 515 f. u. Anm. 4.

Dieser Traktat liegt laut Angabe Ehrles ebenso vor im:

Eskurial:

MS Y III 7, 280 × 200, siglo XV, fol. 1^{RA}—58^{VA}, in katalanischer Mundart[21].

INC.: *A qui commiença el prologo en el libro de las consolaciones de la vida humana el qual conpuso el muj santo in Cristo padre & senor el papa benedicto trezeno que llamado don pedro de luna, antes del sumo pontificado. El qual libro contiene consolaciones & rremedios conuenjentes para contra qualesqujer tribulaciones & tristezas angustias & adversidades que a los onbres por qualqujer causa o rrazon puedan venjr en este mjserable valle de mjserias & trabajos.*

Segunt el apostol Sant Pablo dize a los Romanos en el dezeno Capitulo: todas las cosas Que son scriptas . . .

fol. 1^{VB}: *departi a queste libro en qujnze libros particulares . . . El primero libro.*

fol. 1^{VB}—4^{RA}: Indizes.

fol. 4^{RB}: *Commiençase el primero libro . . . Capitulo primero de los rremedios & consolaciones contra las tristezas & turbaçiones que los onbres han por que careçen de fauor E fortuna E non han mundanas prosperjdades & bien andanças.*

fol. 4^{RB}: *Primera mente pues . . .*

EXPL.: fol. $58^{RB–VA}$: *Ca aquel palaçio çelestial non reçibiera sy non a los justos & santos E simples & ynoçentes & puros. la qual morada çelestial otorgue. a nos ihesu Cristo fijo de dios benedicho . . . Por meresçimjentos de la su passion E de la su benedicha madre ynterçession por ynfinitos siglos de los siglos. Amen.*

KOL. (fol. 58^{VA}): *Aqui se acaba el libro de la consolaçion contra toda mjseria & tribulaçion que a caesçe a toda criatura humanal en aqueste mundo lleno de todo mal. El qual conpuso & copilo el muy santo padre E senor don pedro de luna en otro tiempo llamado. despues papa benedicto trezeno nonbrado. el qual fue tio del muj magnifico virtuoso & noble senor don alvaro de luna. Cavallero muj fiel & esforçado. condestable de castilla E maestre de Santiago. Laus Deo.*

Es kann gar nicht zweifelhaft sein, daß wir in Y III 7 eine aragonesische Version des Typs 4 vorliegen haben.

Das Werk zerfällt in 15 Bücher, jedes derselben in Kapitel und beginnt mit *primera mente* usw. — Der gebräuchliche Aufbau.

Die Stelle der Tres regulae lautet:

Capitulo ij°. de los rremedios & consolaçiones para los que caresçen de alegre & solazosa fabla de amigos & padesçen neces-

[21] José Amador de los Rios, *Historia critica de la literatura Española* V (Madrid 1864) 234—240.

sario silençio. (Dieser Abschnitt steht tatsächlich in Typ 4 an zweiter Stelle des 10. Buches.)

(fol. 38^{VB}) *E de aqui avemos tres rreglas. la primera es que non fabla alguno segura mente si non el que calla de buena mente. la segunda es que non puede ser segura mente senor si non el que de buena mente sirujo a señor. la terçera es que non aparasçe segura mente si non el que se asconde de buena mente.*

Im Zusammenhang damit sei hier ferner erwähnt eine spanische Version dieses 4. Typs, die insofern kürzer ist, als sie die Väterzitate zurückdrängt, im übrigen aber ein wahres Glied dieses Typs ist:

MS de Santander en la Biblioteca Marcelino Menéndez y Pelayo[22–23], 2^0, 259 fol., katalanische, im 14. Jahrhundert in Aragon gesprochene Mundart.

INC. und EXPL. wie in Y III 7 mit nebensächlichen Unterschieden (z. B. *prologo del libro; el Papa Benedito; que fue llamado; rremedios para; en tanto que; de la pasion; intercesioń de la su bendita Madre; siglos de siglos* usw.).

Das Werk zerfällt in Bücher, ohne weitere Unterabteilung, und zwar ist das 1. Buch ohne Überschrift; das 2. und 3. Buch beginnt mit *Comieńzase el . . . libro*; das 4. bis 15. Buch mit *Śiguese el . . . libro.*

Der Inhalt dieser Lesart ist in anderer Weise als in der ungekürzten Ausgabe auf die einzelnen Bücher verteilt, steht jedoch in Einklang mit Y III 7 und MS (U.-B. Prag) XI C 8; d. h. die Einteilung des Stoffes gemäß den ersten 12 Büchern ist unverändert gelassen, lib. XIII aber entspricht lib. XIV, cap. 4 und 5 der Originalfassung, lib. XIV dem lib. XV und lib. XV ist gleich lib. XIII.

Der Inhalt des 10. Buches aber steht jeweils unverändert fest: *Siguese el decimo libro*

[1] *de la carencia ó privacion de los gozos é solaces de aqueste mundo* = lib. IV, cap. 10, cons. 1 = Typ 4, Abschnitt 1; *item*

[2] *de la privacion de la consolacion é de la guarda del silencio et del poco fablar* = a. a. O. cons. 4 = a. a. O. Abschnitt 2; *item*

[3] *de cualquier cosa de tristeza que pue de acaescer* = a. a. O. cons. 5 = a. a. O. Abschnitt 3;
é de esa mesma tristeza porque á los malos les va mejor

[22] *Biblioteca de la revista de Archivos, Bibliotecas y Museos I.* Marcelino Menéndez y Pelayo, *Bibliografía Hispano-latina clásica* (Madrid 1902) 281 ff.

[23] Pascual de Gayangos, *Biblioteca de Autores Españoles* (Madrid 1860) L. 51, S. 563—602.

en a queste mundo que á los buenos = a. a. O. cap. 6, cons. 2 = a. a. O. Abschnitt 4; *item*

[4] *del dolor é aflicion de aquel que teme las penas del inferno* = a. a. O. cap. 9 = a. a. O. Abschnitt 5.

Die Tres reglas wie in Y III 7 = *Et de aquí habemos tres reglas* . . . mit nebensächlichen sprachlichen Verschiedenheiten.

Die Frage der Abfassungszeit ist noch ungelöst. Sie hängt eng zusammen mit der Echtheitsfrage:

a) Ehrle mit Bezug auf Cod. Vat. lat. 4853, José Amador de los Rios mit Bezug auf Cod. Esc. Y III 7 und Marcelino Menéndez y Pelayo mit Bezug auf MS Bibl. Santander und auf ihnen bauend Puig y Puig[24] sehen in Pedro de Luna den Verfasser, und zwar hat nach Ansicht der Bibliografía hispano-latina clásica I 281 ff. Pedro zuerst in lateinischer Sprache ein Werk: *Vitae humanae adversus omnes casus consolationes* verfaßt, dessen Originaltext in Cod. Vat. lat. 4853 vorliegt, während Pedro de Luna oder ein Verwandter, *algún familiar ó allegado* . . ., das Werk ins Aragonesische übersetzt hat. Ähnlich Amador, a. a. O. 234 ff.

Die Abhängigkeitsfrage ist wohl richtig entschieden; allein, wie schon oben angedeutet ist, kann die Autorschaft Peters von Luna nicht aufrechterhalten werden. Ehrle wie Menéndez und Amador gehen ja von dem das Verständnis bestrickenden Satz aus: *Sic et ego ab impugnatoribus justitiae pariter et obedientiae s. Romanae ecclesiae a propriae mansionis loco eiectus quandam exilii speciem sustinens.* Tatsächlich scheint der Ausspruch nur aus dem persönlichen Unglück Pedros erwachsen zu können; dennoch ist er wörtliches Zitat aus Johannes von Dambach (Prolog), bei dem er ursprünglich ist (vgl. S. 15).

b) Zwecks Datierung hält sich Amador an das INC., indem er den Ausdruck: *Antes del sumo pontificado* mit *conpuso* in Beziehung bringt. Darnach wäre also der spanische Traktat vor 1375 entstanden. Ich nehme dagegen Stellung und stimme der Ansicht des Menéndez y Pelayo zu: Es ist nicht notwendig, daß der besagte Ausdruck mit *conpuso* verbunden wird, er gehört dem Sinne nach wahrscheinlich zu *llamado.*

Für die Datierung kommen zuletzt nur in Frage die MSS Esc. Y III 7 und Cod. Vat. lat. 4853.

Y III 7 ist geschrieben nach 1430, da in diesem Jahr Alvaro de Luna Großmeister von San Jago wurde[25]. Vielleicht war er selbst der Übersetzer; jedenfalls meint mit Recht Amador, noch zu Lebzeiten Alvaros — weil Alvaro de Luna als

[24] Pedro de Luna, *Ultimo papa de Avignón* (Barcelona 1920) 32 Anm. 5. [25] Vgl. Y III 7 KOL. s. S. 211.

muy magnifico virtuoso et noble señor, cauallero muy prouado et uertoso en las armas, my fiel et esforçado condestable de Castilla et maestre de Santiago . . . angesprochen wird — also noch vor 1453[26], sei die Übersetzung entstanden. Daß es sich nur um Übersetzung handeln kann, ist ja, die Urheberschaft des Johannes von Dambach vorausgesetzt, klar, widrigenfalls die Grundsätze unserer Hypothese ins Wanken kommen müßten. Ein Schreibejahr ist auch bei keiner von beiden HSS angegeben. Es bleibt uns also nur das Zitat aus Boëthius übrig, das dann an Wert gewinnt, wenn der Ausdruck: „bevor er den päpstlichen Thron bestieg", in der angegebenen Weise interpretiert wird. Darnach müssen wir also mit Menéndez y Pelayo das Werk als *obra de sus ultimos años para buscar algún género de consuelo en sus tribulaciones* ansehen. Freilich ist auch diese Behauptung nicht in allweg gegen Einwürfe gefeit. Sobald wir, Amador folgend, das *antes . . .* mit *conpuso* verknüpfen, kann man den Ausdruck: *Sic et ego* nicht als Einwurf bringen, weil Pedro de Luna wahrscheinlich nicht der Verfasser des Traktats ist, sondern ihn übernommen hat, wie er war.

Hinwiederum bleibt es ein Problem bei dem heutigen Stand der Kenntnis des HSS-Materials, ob tatsächlich das Exzerpt in der Fassung des Typs 4, von Pedro de Luna oder für ihn ursprünglich (vgl. Ehrle, a. a. O. 516 Anm. 4) verfertigt sei. Ausdrücke wie *conpuso & copilo, compilavit, composuit, compilatus* usw. besagen bei Exzerpten aus Johannes von Dambach nicht viel mehr, als daß der Schreiber nicht genau wußte, in welcher Beziehung der Traktat zu Pedro de Luna stand.

a) Es ist wahrscheinlich, daß für Petrus von Luna lediglich eine Abschrift angefertigt wurde. Es ist also auch wahrscheinlich, daß Typ 4 diesseits der Alpen entstanden und nach Spanien gewandert ist.

b) Ferner ist noch die Frage offen, warum diesseits der Alpen der Typ zumeist in den Kartausen zu Hause ist[27].

[26] Vgl. Bahnson, a. a. O. II 91 „Luna".

[27] Auf die Consolatio theologiae fällt zurück, wieviel Lobs Amador a. a. O. dem Werke Pedros de Luna widmet, wie sehr er dessen Bedeutung hervorhebt: „En tal forma empleaba el futuro Benedicto XIII la erudicion eclesiástica y no de otra suerte contribuia al esclarecimiento de la elocuencia sagrada, que tenia por intérprete la lengua vulgar, un siglo despues designada con el nombre de española. Fiel depositaria de la doctrina evangélica, sobre cuyo principal fundamento descansaba á la sazon la sociedad, representaba la elocuencia los intereses más altos y transcendentales de la misma y aunque viviendo en la religion una vida comun al mundo cristiano, reflejaba en la condenacion de las supersticiones y extravíos del pueblo y de sus pastores la manera de ser interior y particular de nuestros abuelos, bosquejando, con

Mit den zuletzt genannten HSS zusammen bilden eine eigene Gruppe innerhalb Typ 4 die folgenden, deren Provenienz ausnahmslos auf Italien hinweist, auch wenn sie vielleicht diesseits der Alpen liegen:

Oxford (Bodl.):

MS Bodley 881 (nach dem Summary Catal. of western manuscripts . . ., Oxford 1905: Nr. 27 707), fol. 135^{R}—179^{V}. 1458 zu Ferrara geschrieben.

INC.: *Prologus in libro de Consolacione humane vite vel de Consolacione theologie. Quoniam secundum ap.*

EXPL.: *Unde Jeronymus . . .* wörtlich wie in den vorhergehenden HSS.

EXPL.: *liber de consolacione theologie seu humane vite. deo gracias.*

Die fragliche Stelle lautet:

Seneca: Taciturnitas . . . Inde tres regulae: prima est quod nemo secure loquitur, nisi qui libenter tacet. Nemo securus [!] aliis preest, nisi qui libenter subest. Et nemo secure apparet, nisi qui libenter latet.

Diese HS stimmt wörtlich mit MS Zwolle überein.

Die Tabelle beginnt mit *primus tractatus* und fährt mit *libri* weiter. Die Einteilung in *libri* im Gegensatz zu *tractatus* ist charakteristisch für die südländische Gruppe des Typs 4.

Die *libri* selbst werden mit *Primo ergo* eingeleitet, dem das *Rursum, Ceterum...* folgerichtig entspricht.

Der Catalogue of western manuscripts in the Bodleian library at Oxford 1905 sagt darüber: *The present form ist to a large extent the same as the work printed as by Joh. de T., for instance in 1492 at Bâle (C. theologicum), though the 15 th boec in the present volume seems to correspond with the 13 th as printed.* Darnach scheinen die Traktate des MS 881 nicht mit den Büchern der Gruppe 1 zu harmonieren; soviel meine Nachforschungen ergeben, kann es sich aber nur um Verstellung der Traktate 11—15, nicht um eine Verringerung des Stoffes handeln (vgl. Trier [St.-B.] MS 1974 u. a.).

Mit der Oxforder HS ist verwandt:

---

más exacto y vario pincel que la historia, sus multiplicadas costumbres. Y no sea esto decir que no estuviera tambien confiado á la historia el interés constante y duradero de la sociedad, cual maestra y espejo de la vida; mas por la misma pendiente que traia de antiguo la erudicion historica, pendiente que aumentaba desde la mitad del siglo, ensanchando el campo de las especulaciones con la nocion de la antigüedad, bien que todavía vaga é imperfecta, si conservaba en la crónicas de los reyes y aun des los magnates parte de su primitivo candor nacional, pugnaba por señorear el mundo antiguo."

Venedig:

MS Marciano Lat. III 159.

Titel: *Johannis de Tambaco, de consolacione vite humane, seu theologie* — vgl. MS Bodley 881.

INC.: *Quoniam secundum Apostolum . . ., qua scil. spe gaudentes in tribulacione ob quorumcumque tristium occasionem a spirituali gaudio in domino continuando minime deficiamus.* Dann bricht der Prolog ab.

Tractatus primus (ohne Überschrift): *primo ergo ut de hiis quae opponuntur mundanae felicitati . . .*

Vor jedem Traktat die regelmäßige Inhaltsangabe. Traktat 10 bietet die typische Anordnung des Stoffes.

fol. 26^{R} die Tres regulae ohne Abweichung.

EXPL.: *si vis habere . . .* = MS Bas. A VIII 28.

Der Schreiber Faber de Walstetten übernimmt leichterdings und unerklärlich als Abfassungszeit 1366; die HS ist im 15. Jahrhundert geschrieben, gibt kein Schreibejahr an. Der Katalog bemerkt, die HS sei unter dem Titel: *Speculum sapientiae* ediert.

Trier (Abtei St. Mathias):

MS 151, 4°, saec. XIV/XV, fol. 101^{R}—180^{R}. Illuminierte Prachthandschrift.

Der Traktat besteht aus zwei Teilen:

I. fol. 101^{R}—167^{V} Consolacio theologiae.

II. fol. 167^{V}—180^{V} Ars moriendi.

Der Exzerptor sieht aber den selbständig ausgestalteten zweiten Teil als erweitertes 15. Buch an (vgl. EXPL. fol. 180^{V}).

I. INC. (fol. 101^{R}): *prologus libri sequentis. In nomine Christi. Quoniam secundum apostolum.* Ein Titel fehlt. Bei den Worten des Prologs: *De consolacione theologie* steht am Rand der Hinweis: *Titulus libri est.*

fol. 101^{V}—102^{V}: Tabelle.

fol. 103^{R} INC.: *Liber primus. Consolaciones super sive contra mundanam felicitatem. cap. primum. Primo ergo ut . . .*

fol. 166^{V}—167^{V}: *Super metu mortis incumbentis et de arte moriendi.*

cap. 5 (EXPL.): *impensum servicium corporale. Quamobrem cura fuit praesenti scripto componere brevem quemdam exhortacionis modum habendi se circa eos, qui sunt in mortis articulo constituti, valentem etiam generaliter omnibus catholicis ad artem et noticiam bene moriendi conquirendam. continet autem hoc opusculum breve quatuor particulas: exhortaciones, interrogaciones, oraciones, et observaciones.*

II. INC. (fol. 167^{v}): *Prima exhortacio: Amice dilecte.*

EXPL. (fol. 180^{v}): *Pater noster. Explicit Tractatus in se continens Quindecim libros de Consolacione theologie. Quorum ultimus continet artem moriendi cum Oracionibus super agonizantes. Deo laus.*

Der erste Teil des Traktates, die Consolatio, weicht im Exzerpt des 15. Traktates ab von Typ 4 und nähert sich mehr dem Wortlaut der ungekürzten Ausgabe. Es ist dieser Fassung des Textes eigentümlich, daß sie sämtliche Namen von Autoren aus dem Kontext verbannt und an den Rand setzt. Dazu noch viele Anmerkungen, teils Reminiszenzen aus der ungekürzten Ausgabe, Zitate, selbständige Reflexionen des Schreibers oder die immer wiederkehrende Bemerkung: *Iste liber continet* oder *liber* (mit Zahl) *continet* in Anlehnung an die große Ausgabe.

Der Zwittercharakter offenbart sich auch darin, daß im Gegensatz zu Typ 4 das Werk nicht in *tractatus*, sondern in *libri* zerfällt; daß Unterabteilungen nach Kapiteln vorliegen, während sie sonst höchstens am Rand angedeutet sind.

Das 10. Buch ist eingeteilt:

1. Kap. *Super carencia exterioris gaudii* = cap. primum
2. „ *Super carencia exterioris gaudii* = cap. secundum
3. „ *Super tristicia* = cap. secundum
4. „ *Super tristiciis et zelo de prosperitate malorum in praesenti* = cap. nonum.

Im Vergleich zum Inhalt des 10. Traktates nach Typ 4 mutet diese Einteilung fremdartig an; jedoch bei Textvergleichung ergibt sich:

Das 1. Kap. enthält consolaciones super carencia gaudiorum . . .
2. „ „ „ super carencia confabulacionum . . .
3. „ „ „ super omni eventu tristabili . . .
4. „ „ „ super hoc, quod mali in hoc mundo melius habent . . . item super dolore . . . poenis gehennae.

Der Titel *ca. IX* dünkte mir zunächst eine sinnlose Verschreibung zu sein, wie auch sonst Fehler mitunterlaufen. Allein dieser 4. Abschnitt ist ja das Exzerpt aus lib. X, cap. 6, cons. 2 und dem ganzen cap. 9 der ungekürzten Ausgabe. Der Rubrikator hat seinen Gedanken freien Lauf gelassen und so ist ihm gegen seinen Willen die Kapitelzahl der Vorlage in die Feder gekommen. Auch auf Grund dieser Erscheinung muß man annehmen, dem Kompilator habe die ungekürzte Ausgabe vorgelegen, die er vielleicht mit

dem Typ der Tres regulae verquickte. Oder sollte dieses verräterische *ca. IX* eine Spur sein, daß der ursprüngliche Kompilator hier am Werke war? Jedenfalls nicht an dieser HS. In diesem Zusammenhang gewinnt auch die Jahreszahl 1366 aus MS Marciano II 159 KOL. einen eigentümlichen Wert. Sollten die Exzerptoren dieser HSS nach dem Urtext gearbeitet haben?

Die Provenienz der HS weist auf Italien hin.

Bes.-Verm.: *Codex sancti Eucharii sanctique Mathie apostoli extra muros treverenses.*

Am Schluß wiederholt: *Codex sancti Eucharii primi Trevirorum episcopi.*

Darunter der Vers: *Brixia me genuit Civitas memoranda per orbem.*

Selbst wenn man dem Vers nur die Bedeutung der Federprobe zugestehen wollte, wiesen außerdem noch Duktus und Schreibgewohnheiten auf Italien hin.

Die Tres regulae.

Der gleichen Herkunft: *Liber monasterii beate Marie ad Martyres extra muros Trevirenses ordinis sancti Benedicti* ist

Trier (Stadt-Bibl.):

MS 1974, 2^0, saec. XV, fol. 1^R—31^V.

INC.: *Quoniam secundum apostolum.*

EXPL.: *Unde iheronymus: Si vis habere . . .*

fol. 32^{RA}—33^{RA}: Indizes.

fol. 18^{VA}: Die Tres regulae in der üblichen Fassung.

Eine Abhängigkeit zwischen MS 151 und MS 1974 besteht nicht; denn MS 1974 ist dem Inhalt nach ein normales Exemplar des Typs 4, eingeteilt nach Traktaten, mit der für diesen Typ gewöhnlichen Anordnung der Kapitel des 10. Traktates nach vier Abschnitten: *super carencia gaudii et solaciorum* usw. (vgl. S. 217).

Auffallend ist wiederum die bekannte Umstellung der vier letzten Bücher:

lib. XIII entspricht dem XII., XIV dem XV., XV dem XIII., XII dem XIV. des Originals. Hier liegt eine ähnliche Erscheinung wie in MS Bodley 881 vor, bei dem der Catalogue of western manuscripts eine Beschneidung des Stoffes annahm. Wahrscheinlich besteht zwischen MS 881 und 1974 Verwandtschaft.

Auf Grund dieser Besonderheit in der Anordnung der Bücher können wir innerhalb Typ 4 nunmehr eine Untergruppe feststellen, welche die HSS: das noch zu nennende MS XI C 8 (U.-B. Prag), MS Bodl. 881, MS Esc. Y III 7, MS Santander und MS Trev. 1974 umfaßt. Vermutlich ließe sich noch manch anderes Glied finden bei genügender Materialkenntnis.

Bei MS 1974 allein fand ich, daß die HS nach Art eines Glossars oder Florilegs schematisch nach Nummern in Abschnitte zerlegt ist, offenbar um das Auffinden eines Themas zu erleichtern.

Schließlich habe ich noch zwei MSS anzuführen, die Abschriften darstellen und hinsichtlich ihrer Herkunft weder aus inneren noch äußeren Gründen auf eine der beiden Gruppen des Typs 4 zurückgeführt werden können:

Brüssel (Bibl. Roy.):

MS 2630—34 (De Gheyn 1617), 2°, saec. XV, fol. 169—181^{R}. Die Merkmale des Typs 4 mit den Tres regulae fol. 175^{R}.

Schreibezeit: zwischen 1444 und 1447.

Prag (U.-B.):

MS XI C 8, 2°, saec. XV, fol. 1^{R}—42^{V}: *Consolacio theologie (M. Joh. Gerson).*

INC.: *Quidam episcopus relegatus exilio scripsit hunc tractatum ad consolacionem sui in exilio.*

Quoniam secundum apostolum Quaecumque . . .

Anschließend Index der Traktate; vor jedem Traktat Tabelle des Inhalts. Bezeichnend ist, daß sich die Bezeichnung: *tercius liber* eindrängt.

Die Traktate beginnen mit: *Incipit tractatus . . . primo igitur,* dem ein *Rursum* und *Porro* entsprechen. Die Überschriften halten sich durchweg nicht an das übliche Schema.

Charakteristisch ist, daß bis Traktat 10 der Inhalt einheitlich der ungekürzten Fassung entspricht, dann aber Verschiedenheiten aufweist. Traktat 15 entspricht dem 13. der Originalfassung.

Der Inhalt des 10. Traktates ist der typische samt den feststehenden Überschriften. Die Tres regulae in der charakteristischen Fassung: *Inde sunt . . .*

fol. 42^{V} das gebräuchliche EXPL. aus Typ 4.

KOL.: *Expliciunt consolaciones theologie. Praga.*

Es kann kein Zweifel bestehen, daß es sich um das Exzerpt aus Johannes von Dambach, nicht um Gerson handelt. Die Identifizierung mit dessen Consolatio war veranlaßt durch das INC.

Eine gesonderte Abart dieses Traktates stellen die beiden HSS dar:

Wien (Nat.-Bibl.):

MS 15 262 (Suppl. 2697), 12°, saec. XV, fol. 261^{R}—276^{V} mit dem üblichen INC. und EXPL. der vierten Textform.

Die HS stammt aus dem Kartäuserkloster Omnium apostolorum zu Roermond (Bes.-Verm.: *liber carthusianorum in Ruirmunda*).

Der Traktat ist statt nach libri oder tractatus nach *capita* eingeteilt und stellt ein Exzerpt aus dem Exzerpt vor.

fol. 261^R kurze Tabelle der capita, dann folgt der Prolog, der nur aus dem ersten Satz des ursprünglichen Prologs besteht. Dann folgen 15 capita ohne jegliche einleitende Formel; sie haben aber die Eigentümlichkeit, daß mit Ausnahme des 8. und 11. Kapitels alle mit dem Worte: *Augustinus* beginnen; lediglich um eine Zitatensammlung war es dem Schreiber zu tun.

fol. 271^R die Tres regulae in der gewohnten Fassung. Der Schreiber ist unbekannt; doch dürfte er Franciscus geheißen haben; denn der kurze Traktat fol. 258^V, der offenbar vom gleichen Mann geschrieben ist und ein Glaubensbekenntnis ist, beginnt mit dem Worte: *Credo equidem* mit der Überschrift: *franciscus.*

Mit ihr enge verwandt ist:

MS 4548 (theol. 814), 12^0, saec. XV, fol. 89^R—103^R derselben Bibliothek.

Das EXPL. ist wie das INC. das übliche mit dem für diesen Typ charakteristischen gekürzten letzten Satz.

Die Provenienz läßt sich zwar nicht mehr feststellen, jedoch deuten Schriftduktus und Schreibgewohnheiten am ehesten auf einen Kartäuser als Schreiber hin. Daraufhin weisen auch das Vorhandensein der Tres regulae und die Verwandtschaft mit MS 15262.

V.

Zu einem neuen Werk wurde die Consolatio theologiae, indem sie exzerpiert und, mit anderen aszetischen Betrachtungen verbunden, einen Teil des Speculum patientiae bildet.

Dasselbe besteht aus zwei Teilen; der erste, cap. 1—88, handelt von der Geduld im Leiden; der zweite, cap. 89—175, bringt Consolationes theologicae. Nur der zweite stammt von Johannes von Dambach; das deutet schon der Prolog an, indem er vom zweiten Teil sagt: *Materia multum delectabilis . . . Juxta explanationem theologicarum consolationum fratris Johannis de Tambaco . . . pars illa . . . pro maiori parte ascribi debet laude digno.*

Ähnliches wiederholt das 89. Kapitel, das als Prolog zum zweiten Teil dient.

Beide Teile sind, auch für sich betrachtet, Consolatorien; aber der erste ist ein Trostbuch im uneigentlichen Sinn, nennt sich nicht so, obwohl es ausdrücklich angibt, trösten zu wollen. Die Pars prima handelt vom Wesen und Wert der Geduld. Der Verfasser zählt fünfzehn Remedia auf, die aus der Geduld geschöpft werden (cap. 12—27), das 15. Remedium behandelt die *sex fructus patientiae.*

Die Kapitel 43—48 sprechen von *sex causae flagellarum,* cap. 49—67 erörtern den Nutzen der patientia; genauer formu-

liert: sie exzerpieren lediglich den Wilhelmus Parisiensis, *De patientia*; von diesem Traktat wird später noch eingehend gehandelt werden müssen.

Einstweilen sei nur soviel betreffs dieser Kapitel angedeutet, daß sie deutlich zu unterscheiden sind von der Consolatio theologiae; es besteht kein Zweifel, daß Johannes von Dambach nicht exzerpiert ist — im Gegensatz zur Pars secunda.

Die Art des Exzerptes im zweiten Teil hat wieder ihre besonderen Eigentümlichkeiten:

1. Die Kürzungen stellen nicht eine Auswahl der Gedanken, sondern willkürliche Abstreichungen am Ende einer Consideratio dar;

2. einzelne Considerationes werden ganz unterdrückt;

3. zu einzelnen Considerationes werden Zusätze gemacht. Mit den Exzerpten der anderen drei Gruppen hat dieses methodisch nichts gemein.

Der zweite Teil des Speculum patientiae gliedert sich in *capita* und *Puellae*; libri fehlen, cap. 89 ist Vorwort Ulrich Pinders, des Kompilators[28], cap. 90 ist eine Zusammensetzung aus Exzerpten des Prologs und der Praefatio Johannes' von Dambach. Mit cap. 91 beginnen die Tröstungen.

Handschriftlicher Beleg: MS 59 der Trierer Seminar-Bibl. fol. 70—135. Andere HSS kenne ich noch nicht.

Dieses Werk scheint sehr verbreitet gewesen zu sein; nur so läßt sich der häufig zu findende Irrtum erklären, wonach die Consolatio theologiae identisch sei mit dem Speculum patientiae. Selbst bedeutende Bibliographen wie Aubertus Miraeus sehen hier nicht klar.

VI.

Eine letzte Gattung bilden schließlich die Exzerpte jener Männer, welche die Consolatio theologiae nicht nach einem der genannten Schemata ausbeuten, sie vielmehr, eigener Laune folgend, nach Art von Notizen während der Lektüre anfertigen. Als Beispiele sind mir bekannt geworden:

Basel (U.-B.):

MS ℵ B V 13 (nach Haenel O VIII 3^b und O VIII 3^c), 4^0, stammt aus dem Predigerkloster; alte Signatur G 273 bzw. G 306.

Sammelhandschrift. Als zweiter Teil folgt:

De consolacione theologie super contristacione ...

INC.: *Primo de miseria et diffortunio generali huius vite. Secundum apostolum quecumque . . .*

---

[28] Siehe Anmerkung 39.

Die Kapitelüberschriften lauten:

de tribulacionibus, de persecucionibus, de iniuria illata, de tormentis, de temptacionibus, de impugnacione et temptacione diaboli, de flagellis dei, super poenitencia agenda, de derisione. In diesem Abschnitt bricht auf Blatt 8^{V} die HS ab mit den Worten: *Item derisi, facile a domino exaudimur. Job qui deridetur ab amico* (Exzerpt aus D IX 4).

Dann zwei Traktate: *Pro timidis et pusilanimibus consolatoria* (= P I 1) und *Sermo de Mortuis* (= P V). Aus den ausführlichen Angaben, die mir die U.-B. Basel übersandte, erhellt, daß wir es mit einem ganz freien Exzerpt zu tun haben.

Cassel (Landesbibl.):

MS theol., 8^{0}, 10, fol. 68^{R}—133^{R}.

Schreibejahr: ca. 1464. Dieses Datum findet sich fol. 24^{V}; die Jahreszahl 1480 ist getilgt.

INC. (fol. 68^{R}): *Nota certa puncta extracta ex libro de consolacione theologie fratris Johannis de Tambaco O. Pr. provincie theutonice, sacre theologie professoris, qui incipit: quecumque scripta sunt, ad nostram etc. Illa consolatrix sive domna tot habet pulchras puellas . . . paratissimas consolari. Idcirco ut in hoc libro pro qualibet persona . . . parata consolacio . . . valeat inveniri . . ., ipsum librum in quindecim libros parciales distinxit* usw.; vgl. Prolog der ungekürzten Ausgabe.

Dann: Inhaltsangabe der 15 Bücher: *Primus liber continet . . .*

Daran schließen sich die Auszüge aus allen Büchern:

INC. (lib. I, cap. 1): *Prima puella in prima consideracione . . .*

EXPL. (lib. I, cap. 1): *et tantum ex primo libro capitulo primo. Sequuntur nunc collecta ex capitulo secundo primi libri* usf.

Die Überschriften sind willkürlich gewählt; keine Verwandtschaft mit bekannten Exzerpten.

Der Auszug befolgt keine bestimmte Methode, bald bevorzugt er Väterstellen, bald gibt er die Vorlage genauer oder ungenauer wieder, bald verarbeitet er den Text, bald schreibt er eine Partie der Vorlage wortgetreu nieder und bricht nach Belieben ab.

Dem Bearbeiter muß die ungekürzte Ausgabe der Consolatio vorgelegen haben. Ebenso willkürlich ist das EXPL. gewählt (lib. XV, cap. 10, cons. 2): *Quid mihi et tibi est mulier?*

fol. 133^{V}—135^{R}: *Registrum super consolaciones praescriptas.*

fol. 135^{V}: *Haec pauca collecta sunt ex libro intitulato Consolaciones theologie fratris Johannis de tambaco O. Pr. provincie Theutonice, sacre theologie professoris.*

Dann fällt dem Exzerptor anscheinend noch eine Sentenz ein: *Melioris condicionis est senex quam adolescens . . .* (eine Reminiszenz im Anschluß an lib. XIII).

Prag (Dombibl.):

MS D 27 (1636—38), saec. XV, fol. 181^{R}—182^{V}.

Inhaltsangaben zu Themata der Consolatio theologiae:

De derisione Job (= lib. IV, cap. 9, cons. 4), *de detraccione* (lib. IV, cap. 14), *suspicione malorum* (lib. IV, cap. 15?) usw., schließlich *defectu odoratus, loquelae* (lib. XIII, cap. 9; cap. 10).

Ex Joan. de Tambaco qui 15 praeclaros libros consolacionis habet.

Danzig (Stadt-Bibl.):

MS 1980, saec. XV, fol. 1726—1776.

INC.: *Ex libro de consolacione theologye in communi autoritates aliquas de adversitate et miseria et tribulacione seu persecucione atque temptacione, derisione, detraccione et ceteris.* Darüber kursiv: *De adversitate et prosperitate.*

INC.: *Augustinus: Omnia* (lib. I, cap. 1).

EXPL.: *torpens innocencia* (lib. XV, cap. 9). *Expliciunt autoritates preallegati libri.*

Eine willkürliche Auswahl von Zitaten der Consolatio.

Epitome ist auch:

Braunschweig (Stadt-Bibl.)[29]:

MS CXXVII, 220 × 215, saec. XV, fol. 199^{R}—240^{R}. *Liber de consolacione theologie.*

INC.: *Consolacio super carencia.*

EXPL.: *Augustinus de visione.*

Im Vorstehenden sind nach meinem Befunde die wichtigsten Gruppen von Exzerpten zusammengefaßt, die von der Urfassung des Traktats zu unterscheiden sind. Eine weitere Verfolgung dieser Frage wird sicher noch mehr Material fördern. Doch scheint mir die Fülle der untersuchten HSS schon jetzt zweierlei mit ziemlicher Sicherheit zu zeigen:

1. Was die geographische Verbreitung des Traktats anbelangt, so dürfte er in Mittel- und Norddeutschland häufiger vorkommen als im Süden; das Schriftchen kann uns die Spuren weisen, die Gegenden zu finden, in denen zur Zeit des Spätmittelalters das regere aszetisch-mystische Leben blühte.
2. Wir dürfen annehmen, daß eine weitere, literargeschichtlich bedeutende Art von Exzerpten nicht mehr auftauchen wird.

Ich will noch die Bemerkung beifügen, daß ich mangels Angaben eine der mir bekannten HSS: MS St. Dié (Bibl. de la ville) nicht näher bestimmen kann.

[29] Vgl. Nentwig, *Die mittelalterlichen Handschriften in der Stadtbibliothek zu Braunschweig* (Wolfenbüttel 1893).

Aus alten Bücherverzeichnissen übernahm ich (abgesehen von den im Kapitel B erwähnten HSS):

Bibliotheca Augustana (1760):

Johannes de Tambaco, Consolacio theologiae seu de fortuna adversa.

Bibliotheca reipublicae Augustanae (1600):

Joh. de T. Consolacio theologiae seu de fortuna adversa (MS 1469).

Basel (Katalog der Kartause):

a) Registrum pro antiqua bibliotheca Cartusiana:

H IX LXXIX *Consolatio theologie.*

H VI XLIX *liber de consolacione theologie* (vielleicht = A VIII 28).

E VI XCVII *Consolaciones theologie* (wahrscheinlich = A IV 25).

b) Registrum pro nova bibliotheca Cartusiana:

E II LIII *consolatorium theologicum.*

Erfurt (Katalog der Kartause):

(fol. 167) *de consolacione theologie XV libri contra turbativa hominis, consolacionum remedia continens opportuna. Et est excerptum ex libro puellarum, qui liber puellarum habetur* H 167.

La grande Chartreuse (Kat. v. 1450—1470):

De consolacione theologiae in papiro (div. aut.).

Katalog der Kartause Mainz (Ende 15. Jahrhundert)[30]:

(Nach Schillmanns Zählung) fol. 52[R]: *Consolacio.*

De consolacione theologye D VIII T (moderner Katalog MS 174) (Sammelband, unpag., saec. XIV/XV, 4°, Bes.-Verm.: Kartause).

Nachträge aus dem 15. Jahrhundert:

Consolacio theologye Johannis de T°	D I quarto
idem	D I T
idem	L I qú (?)
idem	D II qú.

Melk (Katalog von 1483)[31]:

Tractatus Johannis de Tambaco de consolacione theologie (B 67).

D 44 *Excerptum de libro qui vocatur consolacio quem composuit quidam mgr J. de T. doctor theologie in Elsacia o. pr.* (fol. 194).

---

[30] Diese Angaben verdanke ich Heinrich Schreiber (Leipzig), der den von F. Schillmann (Berlin) für die Kommission für die Herausgabe der mittelalterlichen Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz kopierten Katalog leihweise von Paul Lehmann erhalten hat.

[31] = Anm. 69 (S. 24).

D 49 *Liber de consolacione theologie excerptus.*

D 84 *Tractatus de consolacione theologie, qui dividitur in 15 Tractatulos.*

D 130 *Tractatus de consolacione philosophie,* (darauf) *theologie.*

München:

CBM Cat. 21 (v. J. 1483):

Johannis de Tambaco ordinis predicatorum doctoris egregii. Liber egregius distinctus in XV libros parciales de consolacione Theologie. E 49.

Excerpta utilia et pulchra ex libris de consolacione theologie ... 49 primo [31a].

Rebdorf: saec. XVI [32].

Johannes de Tambaco o. pr. theologus. Liber consolacionum theologie J 25, O 30.

—: *Excerpta consolacionum theologie* h 15.

—: *Speculum paciencie* E 5, G 3. 5.

Unter dem Schlagwort: *Paciencia:*

Speculum paciencie N 43.

Straßburg [33]:

Consolatorium theologicum in 12°, 1502.

Wien (Predigerkloster, Kat. von 1513):

Fr. Johannes de Tambaco, o. pr., de consolacione theologiae.

G 22 *frs. Johannis de Tambaco, o. pr., de consolacione theologiae.*

INC.: *Quaecumque* ...

EXPL.: *merces magna nimis, cuius tabula ibidem.*

Die S. 6 genannte HS Vindob. 9373, welche die Bibliotheken Belgiens, Hollands und der Niederlande beschreibt, gibt das Registrum monasterii Rubeaevallensis wieder und bemerkt mit Bezug auf Nr. 1, die *Consolaciones theologiae*: sie seien zusammen mit dem Traktat: *De sensibilibus deliciis paradisi* im Kloster selbst und im Collegium s. Petri zu Löwen vorhanden. Daneben steht in Abbreviaturen die Notiz: *C Car p primam partem habent V*; das bedeutet wohl:

Das in Nr. 1 genannte Werk besitzen außerdem das Kollegium von St. Peter, die Carmeliter von Brügge, die Prediger von Löwen und das Kloster Viridis Vallis (Groenendael) in Zoma (bei Brüssel).

[31a] Jacob Gabler verdanke ich wertvolle Hinweise in diesem Punkt.

[32] Die Angaben sind Exzerpte aus Notizen von Professor Lehmann.

[33] Vgl. J. Gaß, *Straßburgs Bibliotheken* (Straßburg 1902).

Löwen[34] (Bibl. s. Augustini in valle s. Martini, Lovanii): *Johannes de Tambaco Consolatorium theologicum.*

Löwen (Bibl. Collegii S. J.): *Consolaciones theologicae Johannis de Tambaco Augustiniani* (vgl. S. 1).

Tongern[35]: *Consolacio theologiae libris quatuor.*

Die allgemeine Wertschätzung, die allerseits dem Exzerpt entgegengebracht wurde, beweist auch die Tatsache, daß sich frühzeitig der Druck seiner bemächtigte.

Johannes von Amerbach in Basel wählte jene Textform, welcher CLM 11925 entspricht, zur Vorlage und gab 1492 jenen weitverbreiteten Druck in 8° heraus, der als Hain 15237 bekannt ist und S. 190 ff. oft genannt wurde.

Um nur die Exemplare der Staats-Bibliothek München aufzuzählen, so bieten diese Textform der Gruppe 1:

8° Inc. c. a. 123, 143, 144, 145, 146, 146[a], deren manche den Drucker nennen, manche nicht.

Auf diesen Text gehen zurück die Drucke:

a) Aus dem Jahr 1502 (13. Juni), ohne Angabe des Druckers, aber mit Angabe der Offizin: *retro minores.* Dieser Druck ist also die Vorlage von CLM 11925. Aus dieser Abschrift erhellt, daß die Offizin *retro minores* in Köln war. 8° P. lat. 1499; 1853.

b) Aus dem Jahr 1506, per Martinum de Werdena[36].
8° P. lat. 1854[a]; 1854.

c) Aus dem Jahre 1509, ohne Angabe des Druckers, *prope domum consulatus.*
8° P. lat. 1854[d]; 8° dogm. 330.

Diese Ausgaben unterscheiden sich von den Amerbachschen dadurch, daß sie mit Holzschnitten — Selbdritt — geschmückt sind. Das Bild der Ausgabe vom Jahre 1509 ist einfach, linear ausgeführt, Maria sitzt (heraldisch) links; das Kind sitzend, die Mutter bietet die Frucht an — der Hl. Geist. Im Gegensatz dazu ist das Bild von 1502 reicher ausgestattet, das Kindlein steht und sieht auf Anna, keine Frucht, Maria (heraldisch) rechts

[34] Vgl. Ant. Sanderus, *Bibliotheca Belgica manuscripta* I 327.

[35] Vgl. Sanderus, a. a. O. II 198.

[36] Wenn der Katalog der Seminar-Bibliothek Trier als Erläuterung zu MS 59 (vgl. S. 195) einen Druck von Paris 1506 anführt, so ist das wohl ein Irrtum. Trotz eingehender Nachforschung kenne ich nur die im Laufe dieses Abschnittes genannten Drucke.

sitzend auf einem Stuhl mit hoher Lehne; bogenförmige Guirlanden. Das Bild der Ausgabe von 1502 konnte ich nicht bestimmen, während das von 1509 identisch ist mit G. f. T. V 342 c[37] und dem in E. Voullième[38] beschriebenen. Die Ausgabe von 1506 vereinigt beide Darstellungen: Titelblatt^{R} und Schlußblatt^{V} die von 1502, Titelblatt^{V} die von 1509.

Auf Gruppe 1 ist auch zurückzuführen:

Hain 15238 (Mittelhus, Paris 1493):

Eine wie es scheint sehr seltene Inkunabel, die in Bayern nur in der Stiftsarchivbibliothek Aschaffenburg und in Preußen nur in Trier und Mainz (Stadtbibliothek) vorhanden ist. Vorlage für Mittelhus war wohl Amerbach 1492. Die Mittelhus-Ausgabe kennt keine Holzschnitte und weist jene für die Kölner Drucke charakteristische, am Schluß der Tabula beigefügte Bemerkung des Druckers: „finitur Tabula" nicht auf.

Für Gruppe 2 konnte ich naturgemäß keinen Druck feststellen.

Der in Gruppe 3 wiedergegebene Text wird von Hain mit 15235 charakterisiert; Catalogue of printed books gibt als dessen besonderes Merkmal an: *99 leaves, 27 lines to a full page* und bemerkt, daß bei fol. 41(^{R}) ein neuer Buchstabentyp einsetze (nur für ein Blatt); das ist auch in 4° Inc. 467 der U.-B. München und dem unvollständigen Exemplar der St.-B. München (4° Inc. s. a. 20) der Fall. Vorhanden auch in Kiel (U.-B.) Nr. 121. Drucker: P. Schoeffer, Mainz 1470 [?].

Für Gruppe 4, Tres regulae, kenne ich zwei Belege:

Hain 16076 = Campbell 1636: Johannes a Tambaco.

INC.: *hier beghint dat prologus van desen nauolghende boec, datmen hiet vertroestinghe des menschen leuens wt der heilighen scriften. Want ghelikerwys . . .*

EXPL.: *Dit boec is volent te delf in hollant Int iaer ons heeren dusent vierhondert ende neghenentseuentich* [1479] *opten twintichsten dach van nouembri. TEDELF.*

Die Drucker sind ungenannt:

Jacob van der Meer und Moritz Yemantszoon (Angabe der Kommission f. d. G. d. W.).

Die Inkunabel ist eingeteilt in *boec* und *Capitel.* Die Tres regulae in der üblichen Fassung. (Die älteste mir bekannte handschriftliche Übersetzung dieses Typs ist 1470 angefertigt; vgl. Utrecht [U.-B.] MS 1023.) Vorhanden im Haag, Kgl. Bibl. 169 G 48.

[37] Der Schnitt 1502 unterscheidet sich von dem 1506 nur ein klein wenig.

[38] *Der Buchdruck Kölns bis zum Ende des 15. Jahrhunderts* (Bonn 1913), Abschnitt: „Quentel".

Ferner: Campbell 911 = Cop. 2900: *Henricus de Hassia.*

Aus den bei Typ 4 üblichen INC. und EXPL. erhellt, daß es sich um Johannes von Dambach handeln müsse, wie mir auch R. Pennink, Bibliothekar im Haag, bestätigt. Lateinischer Text.

1. 15 *Tractatus*, alle so betitelt, nur im Prolog als *libri* angekündigt.

2. Die Traktate beginnen eigentümlich mit *Primo ergo*: 1, 3, 6, 7, 8, 9, die übrigen mit *Primo igitur.*

3. Die Tabelle am Anfang kündet an: *distinguitur praesens liber in XV tractatus, et quilibet tractatus in certa capitula.*

Die Unterabteilungen der Traktate heißen dann aber nicht Kapitel, sondern Consolaciones.

Der Text selber ist nach den Partikeln: *Primo . . . ceterum . . .* eingeteilt und bietet keine gesonderten Kapitelüberschriften, wie das z. B. im Gegensatz zu MS 151 (St. Mathias) in der Regel der Fall ist. Die Tres regulae in der bekannten Fassung: „Inde sunt tres regulae . . ." (fol. 60^{V}).

Gedruckt: *Harlemi* durch *Johannes Andreae 1486. 31. Mai.*

Vorhanden im Haag, Museum Meermanno-Westruvianum, 1956.

Das Speculum patientiae (Gruppe 5):

Es wurde ediert Characteribus Friderici Peypus[39] in Nürnberg 1509, 4^{0}, unter dem Titel: *Speculum paciencie cum theologycis consolacionibus fratris Johannis de Tambaco. Sacre pagine professoris excellentissimi; materia multum delectabilis; non minus utilis et predicabilis omnium fere morborum animi cuiusque persone quovis modo tribulate, consolacionem atque medicinam continens.*

Beleg: U.-B. München 989 theol.; S.-B. München 4^{0} P. lat. 1175.

Dieser Druck zeichnet sich nach Graesse[40] dadurch aus, daß er mit zwei Holzschnitten geschmückt ist, die von Albrecht Dürer stammen[41]. Deren einer zeigt Hiob im Elend, deren

[39] Vgl. Panzer, *Annales typogr.* VII, CCXVII 61. Der Druck bezeichnet Ulrich Pinder als Kompilator: *Speculum Patientiae cum quibusdam theologycis consolacionibus adiunctis, per doctorem Udalricum Pinder compilatum.*

[40] *Trésor des livres rares et précieux* VI 2 (1922) — in dieser Weise ist Anm. 46 S. 14 zu verbessern —: „Johannes de Tambaco."

[41] An die zwei Holzschnitte hat sich eine ziemlich umfängliche Literatur angeschlossen, in die mich einzuführen Prof. Otto Weigmann, München, die Güte hatte: *Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen des allerh. Kaiserhauses* XXVII, I. Teil (Wien-Leipzig 1907 bis 1909): H. Röttinger, *Hans Wechtlin* 32. R. zufolge stammt der 2. Schnitt (Theologie als Trösterin, 161 × 118) von diesem Meister, im Bilde sei die von Dürer geadelte Gestalt der Philosophie aus den „Amores" des Celtis als „Theologia" verwendet (vgl. J. Baers Kat. 500, 211). Den Titelschnitt (Hiob) schreibt er einem andern

zweiter die „Consolatrix Theologia", um die sich die „Puellae" scharen, während Bittflehende davor knien. So haben wir in diesem Beispiel auch eine Einwirkung der Consolatio theologiae auf die Kunst.

Die Behandlung des 5. Typs der gedruckten Exzerpte verlangt auch eine Stellungnahme zu der Inkunabel: *De speghel der sammitticheyt* (Hain 5587), gemäß Impressum fol. S VIII^{V} *ghedrukket in der Keyserlichen stad Lubek. dorch dat bod Stephani arndes . . . 1487* (vollständig vorhanden z. B. in Hamburg U.-B.). Über dieses Werk herrschten bisher große Unklarheiten:

Seit Johann Heinrich van Seelen[42] hält man den Speghel für eine Übersetzung des Speculum Patientiae; auch H. Jellinghaus[43] hat in der Geschichte der mittelniederdeutschen Literatur diese Ansicht übernommen.

Van Seelen, wie nach ihm J. F. A. Kinderling[44] berufen sich für ihre Behauptung auf V. E. Loescher[45]. Er habe erkannt, daß Johannes von Dambach der Verfasser des in Frage stehenden Werkes sei — sehr zu Unrecht. Loescher sagt a. a. O. nur, Johannes von Dambach habe ein Speculum Patientiae ge-

---

unbekannten Holzschneider zu und setzt ihn in Vergleich zum Hiob des Dürerschen Tafelgemäldes im Städelschen Institut, Frankfurt. M. Weinberger, *Nürnberger Malerei an der Wende der Renaissance und der Anfänge der Dürerschule* (Straßburg 1921) 229, rühmt dem 2. Schnitt ungewöhnliche Plastik nach und erkennt Ähnlichkeiten mit der „Scheuerlschen Wappenhalterin". Im Gegensatz zu Röttinger spricht er Hiob auch Meister Wechtlin zu, vermutet sogar, M. Wechtlin habe hier selbst geschnitten. Im Gegensatz zu diesen Autoren können die übrigen nur „Hiob" identifizieren: Ad. Bartsch, *Le peintre graveur* (Vienne 1808) VII 173, App. 2, spricht den Schnitt Dürer ab. Für uns wichtiger ist J. D. Passavant, *Le peintre-graveur* (Leipzig 1862) 198, Nr. 222 *Job tenté par le démon.* Er unterscheidet, was aus keinem der bisher genannten Verzeichnisse hervorgeht, 3 Peypus-Drucke:

Der 1. zeigt den Titelschnitt ohne Monogramm.
Der 2. „ „ „ mit Esaias C 53 gezeichnet.
Der 3. „ „ „ mit dem Dürer-Monogramm gezeichnet.

Damit ist erwiesen, daß in dem Exemplar der U.-B. München der 1. Druck vorliegt. C. Dogson, *Catalogue of early german and flemish woodcuts . . .* (London 1903) 348 II 1, kennt den 2. Schnitt ebenfalls nicht. Während es vom 2. Holzschnitt noch keine Reproduktion in einer Sammlung zu geben scheint, findet sich „Hiob" bei Deschau, *Holzschnitte alter deutscher Meister* (Gotha 1808) B. 2. Kl. „Dürer".

[42] *Selecta litteraria* (Lubecae 1726) 607. Van Seelen beruft sich auch auf Joh. Hallervord, *Bibliotheca curiosa* (Regiomontani et Francof. 1676) 376. [43] *Grundriß der germanischen Philologie* 7, 49.

[44] *Geschichte der Nieder-Sächsischen Sprache* (Magdeburg 1800) 354 Nr. 207.

[45] *Stromateus sive dissertationes sacri et literarii augmenti* (Vittembergae 1724) 247.

schrieben, aber er behauptet durchaus nicht, der Speghel der sachtmoedicheit sei identisch mit dem Speculum patientiae und stamme von Johannes von Dambach.

Ungeklärt war bisher auch die Druckgeschichte. Van Seelen und mit ihm zuletzt Jellinghaus nahmen an, daß zu Lübeck im Jahre 1487 zwei Werke erschienen seien: Der Spegel der Conscientien und der Spegel der Sachtmödicheit. Diese Auffassung teilen sämtliche einschlägigen Bibliographen, auch G. W. Panzer [46]. Nur K. F. A. Scheller [47] scheint zu zweifeln, ob der Titel: *Spegel der Sachtmoedigkeit* richtig sei.

In Wahrheit aber handelt es sich um ein und dasselbe Werk, das der Autor nicht Spegel der Sachtmödicheit, sondern auf dem Titelblatt *De speghel der sammitticheyt* und zum Schluß in der Nota *de spegel der consciencien* benennt. Das Werk ist auch nicht nachträglich und zufällig aus verschiedenen Teilen zusammengefügt worden; denn *de erste voerrede* kündigt das ganze Werk an und disponiert es.

Diese Auffassung fand ich bei C. M. Wiechmann, *Mecklenburgs altniedersächsische Literatur* [48], bestätigt; er erklärt die Annahme zweier verschiedener Werke für einen Irrtum, den frühere Bibliographen verursacht hätten. Doch nennt auch er, wie Johann Hallervord [49] das 1487 erschienene Werk *Spegel der sachtmoedicheit*, ebenso die anderen Bibliographen.

Der Traktat ist entstanden zwischen 1484 und 1487; denn 1487 liegen bereits zwei Bücher gedruckt vor; nach 1484 aber, weil es fol. x VII^{R} heißt, Papst Sixtus habe zu Rom hart vor seinem Tode Bonaventura erhöht; es kann sich nur um dessen Heiligsprechung i. J. 1482 durch Sixtus IV. handeln, der zur Zeit der nahenden Vollendung des Traktates bereits gestorben war.

Wo das Werk entstand, läßt sich nicht feststellen; die unmittelbare Aufeinanderfolge der Vollendung und des Druckes läßt unschwer die Lübecker Gegend annehmen; zudem erscheint der Traktat, soweit ich sehe, in Süddeutschland nicht. Einen Anhaltspunkt könnte das Calendarium des 3. Buches geben; allein gerade die für jene Gegend charakteristischen Heiligen, wie die beiden Ewalde fehlen. Vielleicht darf das im Kalender vor dem 9. Oktober angesetzte Fest der *XV truwen noethelpers* einen Fingerzeig abgeben; nur drei gleichzeitige Kalendarien enthalten laut Grotefend [50] das Fest: Hamburg und Hildesheim

[46] *Annalen der älteren deutschen Litteratur* I (Nürnberg 1788) 239.

[47] *Bücherkunde der Passisch-Niederdeutschen Sprache* (Braunschweig 1826) 423, 424.

[48] Schwerin 1864/85, drei Teile. [49] Vgl. Anm. 42.

[50] *Zeitrechnung des deutschen Mittelalters* ... II 1 (Hannover 1892).

am 8. August, Halberstadt am 14. November — drei norddeutsche Diözesen.

Als Verfasser wurde bisher auf Grund der genannten Bibliographien Johannes von Dambach angenommen; er kommt aber nicht in Frage, weder als Urausgabe noch als exzerpierte Quelle, wie die folgende Skizze beweisen soll.

Der Traktat zerfällt in drei Bücher:

1. Buch, fol. B II^{V}—M VI^{V}.
2. „ , fol. M VII^{R}—S VIII^{V}.
3. „ , fol. S IX^{R}—y VII^{R}.

Das 1. Buch, cap. 1—8, handelt von der furchtbaren Verantwortung des Menschen und den strengen Strafen, die Gott auf die Sünde setzt. Der Autor gefällt sich in düsteren Schauerbildern der Hölle.

cap. 9—17 entwickeln die Lehre vom Gebet und zählen sechs Grundeigenschaften eines verdienstlichen Gebetes auf.

Das 2. Buch behandelt das Pater noster als das verdienstlichste Gebet, gibt Anweisung für einen nützlichen Gebrauch des Rosenkranzes und bietet dann eine Anleitung zum frommen Miterleben des allwöchentlichen Gottesdienstes und der Mitfeier der Liturgie im Lauf des Kirchenjahres. Das 2. Buch umfaßt die Zeit vom Advent bis Pfingsten und betont die Feste des Herrn und Marias.

Das 3. Buch ist den Heiligen gewidmet und schließt sich an das Schema der Legenda aurea an, ohne sich die Freiheit eigener Weglassungen und Beifügungen nehmen zu lassen.

Die Erwähnung der von fol. x V^{V} an genannten Heiligen dürfte eine Appendix dort vergessener Heiliger sein.

Im einzelnen Fall wird zunächst eine kurze Legende in panegyrischer Form erzählt, es folgen der Versikel und die Kollekte.

Ein literarischer Unterschied zwischen dem ersten Teil (1. Buch) und den folgenden Teilen liegt auf der Hand. Dort Freude am Systematisieren und demgemäß als Hauptquellen Augustin, Bernhard, Cassiodor, Cyprian, Gregor, Hieronymus, Isidor von Sevilla und Thomas von Aquin — hier schlichte Einführungen, die von einigen historischen Anekdoten (Disputation zu Köln i. J. 1475 zwischen Alanus de rupe und Michael Francisci [fol. H VI^{R}]; Schlacht bei Nancy und Gebet der Schweizer am Tag nach Dreikönig 1477 [fol. L VIII^{R}]) belebt sind. Der erste Teil will die Theorie, der zweite die praktische Anleitung geben.

Vielleicht war der Verfasser Benediktinermönch; denn fol. H VI^{R} spricht er von *vader sunte benedictus*, aus dessen

Leben — er nennt das Jahr 518 — er eine Begebenheit erzählt.

Das Werk ist nicht für bestimmte Berufe gedacht, sondern wendet sich an die nach Vollkommenheit Strebenden schlechthin; er redet sie als *Leue broder vnde suster* an (cap. 2, 5, 8, 9, 10, 15 des 1. Buches); die anderen Bücher sind unpersönlich gehalten.

Die kurze Skizze und der Vergleich mit dem Speculum patientiae zeigen, daß zwischen Johannes von Dambach und dem speghel der sammitticheyt nicht die geringsten Beziehungen möglich sind. Schließlich ist noch darauf hinzuweisen, daß das bei Panzer a. a. O. genannte Betbüchlein (Lübeck 1487) fälschlich mit dem Spegel der Sachtmödicheit, bzw. der Conscientien identifiziert wird und durchaus andere Gegenstände behandelt.

Mit dem entwickelten Fragenkomplex bez. des speghel der sammitticheyt (Hain 5587) hat gar keine Berührung das Problem des Spegel der samitticheit, Rostock 1507 (vgl. Jellinghaus, a. a. O. S. 49). Dieser wird hier nur angeführt, um mit möglichster Klarheit den Begriff des ersteren davon zu unterscheiden. Über die Druckgeschichte teilte mir die K. G. W. mit:

„In Rostock gibt es zu Anfang des 16. Jahrhunderts eine ähnliche Type scil. wie die des in Frage kommenden Werkes (vgl. Gesellschaft für Typenkunde Tafel 919, wo fälschlich Lübeck angegeben ist!), die jedoch um 1 cm auf 20 Zeilen kleiner ist. Als Druckorte kommen ferner in Betracht Lübeck (Arndes Type 8; vgl. Gesellschaft für Typenkunde Tafel 70), vielleicht aber auch Magdeburg."

Ob und inwieweit der Inhalt selbst Berührungspunkte mit dem speghel der sammitticheyt aufweise, habe ich nicht untersucht.

Schließlich habe ich noch einen Druck des Consolatorium theologicum zu erwähnen, den ich bis jetzt nicht bestimmen kann:

C. Th. Gemeiner, Antonius Possevinus (a. a. O), Steill (a. a. O.) und Altamura geben einen Druck aus Lerida s. a.[51] an. Weder Konrad Haebler noch die spanischen Bibliotheken kennen einen solchen Druck. Es dürfte eine Verwechslung mit der „Consolatio philosophiae" des Boëthius vorliegen. Dieselbe ist nach Angabe der Kommission f. d. G. d. W. 1489 in Lerida erschienen.

[51] = Illerda (Spanien).

F.

Vergleich der Consolatio theologiae mit anderen Consolatorien.

Überblickt man in einem die im Kapitel C vorgenommene mühsame Untersuchung der Stützen und Quellen der Johannes von Dambacherschen Lehre, dann fühlt man sich versucht, die Arbeit als fruchtlos und eines des Forschens werten Resultates ermangelnd beiseite zu legen. Doch ist jene Untersuchung des Kapitels, so wenig Originelles sie zeitigen mag, doch nicht ein unnützer Baustein im Gebäude der mählich wachsenden wissenschaftlichen Erkenntnis des Mittelalters — nicht einer, der als Eckstein prangt, aber vielleicht einer, der, im Verborgenen ruhend, späteren Arbeitern wieder als Stütze dienen mag: „. . . als des Ganzen Glied, bist du als kleinstes wichtig“ (aus Rückert, Weisheit der Brahmanen).

Es handelt sich eben um ein Consolatorium, den Vertreter einer im Spätmittelalter sehr bedeutsamen Literaturgattung. Das Werk wog nicht bloß so viel, als seine Gründe wogen, durch seine Form als Trostbuch konnte es schon darauf rechnen, mit Sympathie aufgenommen zu werden.

Dieses Kapitel nun sucht den Gesamteindruck der Consolatio theologiae dadurch zu vervollständigen, daß es das Trostbuch zeigt, wie es sich, von anderen Consolatorien der Vor-, Mit- und Nachwelt bespiegelt, ausnimmt. Diese Betrachtung rechtfertigt unsere Untersuchungen — möglich, daß sie sogar eine Ergänzung der Quellenfrage bringt, die wir nicht erwarten konnten. Aus der Zahl der mir bekannten Consolatorien greife ich jene heraus, die nicht bloße Kommentare[1] zu Boëthius sind, ohne daß ich auch in diesem beschränkten Rahmen auf Vollständigkeit der Aufzählung irgendwie Anspruch machen könnte. Als unterste Grenze nehme ich die Mitte des 16. Jahrhunderts.

Ich unterscheide:

I. Consolatorien im strengen Sinn:

A.

1. Warnerius von Basel (Ende 11. Jhdt.), *Paraclitus*[2].

[1] Aus der Zahl der Kommentare zog ich außer dem Treveths nur das Commentum super librum Boëtii de consolatu philosophico heran (D. A. D. Thomae Aquinatis. s. O. f. f. pr. op. o. Parisiis Vives 1889, Tom. XXXII. Fälschlich Thomas zugeschrieben). Kleinliche Wortauslegung; viele autores (Arist., Seneca, Henricus P., Cicero), aber ohne Verwandtschaft mit Johannes von Dambach.

[2] Über den *Paraclitus* ist eine sehr eingehende Studie von Alexander Müller, Basel, für den Druck vorbereitet. — Daten über Warnerius und die

2. Petrus Compostellanus[3] (um 1120), *De consolatione Rationis libri duo.*
3. Albertus de Albertinis[4] Brixiensis (um 1246—1248), *Liber consolationis et consilii.*
4. Henricus Pauper a Septimello[5] (gest. 1192), *Elegia de diversitate fortunae et philosophiae consolatione.*
5. Franciscus Petrarca[6] (gest. 1374), *De remediis utriusque fortunae.*
6. Johannes Gerson[7] (gest. 1429), *Consolatio theologiae.*
7. Enrique, Marqués de Santillana[8] (Anfang 15. Jhdt.), *Bias contra Fortuna.*
8. Felix Hämmerlin[9] (Mitte 15. Jhdt.), *Dyalogus de consolatione inique oppressorum.*

B.

1. Isidor von Sevilla[9a] (gest. 636), *Synonyma.*
2. *De consolatione aeternae sapientiae* (saec. XIV/XV).
3. Jacobus de Theramo (saec. XV), *Christus contra Belial.*
4. Theodoricus Vrie[10] (1417), *Historia concilii Constantiensis.*
   Wilhelmus Gnaphaeus (gest. 1568), *Troost ende spiegel der siecken.*

II. Consolatorien im weiteren Sinn:

1. *Der zielen troest*[11] (1. Hälfte saec. XV).

HSS siehe bei M. Manitius, *Geschichte der lat. Literatur des Mittelalters* (*Handbuch der Altertumswissenschaft* IX, II 2) S. 576—582. Als Vorlage diente mir CLM 19 667.

[3] Blanco Soto, ed. in *Beiträge z. G. d. Phil. d. M.-A.* VIII 4.

[4] Ed. Thor Sundby, Hauniae 1873.

[5] Ed. Leyser, *Hist. poët. et poëm. M. Ae.*, Halae 1721. — Die Kenntnis dieses Trostbuches verdanke ich F. K. Gintzkey, Salzburg.

[6] Roterodami ex off. A. Leers 1649.

[7] Opera omnia I, Antwerpiae 1706.

[8] *Obras di Don Iñigo Lopez de Mendoza Marquéz de Santillana,* Ed. José Amador de los Rios (Madrid 1852).

[9] Vgl. Balthasar Pleber, *Felix Hemmerlin von Zürich* (Zürich 1846).

[9a] *P. L.* 83, 825 ff.

[10] H. von der Hardt, *Theodorici Vrie, theologi Augustiniani Historia concilii Constantiensis, Sigismundo imperatori inscripta.* Vgl. H. Finke, *Kleinere Quellenstudien zur Geschichte des Konstanzer Konzils,* H. J. B. G. VIII (1887).

[11] Literatur in: *Neue Jahresberichte des klass. Altertums* XXV (1920) 124 f.; *Jahresberichte für Neuere Deutsche Literaturgeschichte* 1891 II, I 4: 136—137; 1892 III, 1 HB: II 5 a: 4; Merzdorf, *Bibliothekarische Unterhaltungen* 1—15: F. Falk, *Himmelsstraße und Seelentrost* 212—218; W. Stammler, *Geschichte der niederdeutschen Literatur* 39 f.; *Neue Jahrbücher für das klass. Altertum* XXIII (1920): W. Stammler, *Die mittel-*

2. *Consolacio Johannis papae, ne incidat in desperacionem* (1415).
3. *Liber internae consolationis*[12] (1471).
4. Bartholomaeus Faccius[13] (2. Hälfte saec. XV), *De humanae vitae felicitate.*
5. CLM 26 293 (saec. XVI).
6. CGM 447 (saec. XV).
7. *Een claghe van die mensch* (saec. XV).
8. *Der mistroestiger troest.*

III. Consolatorien im uneigentlichen Sinn:

1. *Viridarium consolationis*[14] (saec. XIII).
2. *Consolatorium contra metum mortis*[15] (saec. XV).
3. Henricus de Hassia[16] (gest. 1397), *Consolatio mortuorum.*
4. *Tractatus de moerentium consolatione* (saec. XV).
5. *Consolatio bona ad infirmos* (saec. XV).
6. *De interna consolatione* (saec. XV).
7. Erasmus Rotterod.[17] (gest. 1536), *Epistola consolatoria.*

---

niederdeutsche geistl. Literatur 124 f.; *Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit* N. F. XIII (1866) Sp. 307—309: Latendorf, *Zur Literatur des Seelentrostes;* W. Wackernagel, *Geschichte der deutschen Literatur* (Basel 1879) 456 f.; P. Bahlmann, *Deutschlands kathol. Katechismen* (Münster 1894); Joh. Geffcken, *Der Bildercatechismus des fünfzehnten Jahrhunderts und die catechetischen Hauptstücke* (Leipzig 1855) 47. Die vielen niederdeutschen HSS siehe bei C. Borchling, *Mittelniederdeutsche HSS in Norddeutschland und den Niederlanden,* in: *Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* 1898/1901; die Drucke bei Nijhoff-Kronenberg, *Neederlandsche Bibliographie van 1500 tot 1540* (1923) Nr. 2081—2086 und Campbell 1546; R. Windel, *Zur christlichen Erbauungsliteratur der vorreformatorischen Zeit* (Halle 1925).

[12] *Thomae Hemerken a Kempis,* op. om. (Frib. Br. 1904), ed. M. J. Pohl.

[13] *Bartholomaei Faccii, De humanae vitae felicitate ad Alphonsum Aragonum ... Regem incl. Liber* (Hanoviae 1611).

[14] *Bibliotheca Casinensis seu Codd mss, qui in tabulario Casinensi asservantur,* series IV (Monte Casino 1880), MS lat. 207.

[15] *Dominicus Antonius Gandolfus, Dissertatio historica de ducentis celeberrimis Augustinianis scriptoribus* (Romae 1704): Nr. 117 *Joannes de Dorsten, Consolatorium contra mortis metum* lib. 1; Th. Kolde, *Die deutsche Augustiner-Congregation und Johann von Staupitz.* Aus Kolde erhellt, daß Jüterbogk Dorsten nicht unbekannt war.

[16] Vgl. F. Falk, *Der mittelniederrheinische Freundeskreis des Heinrich von Langenstein* (H. J. B. G. XV 1894); F. W. E. Roth, *Zur Bibliographie des Henricus Hembuche de Hassia dictus de Langenstein* (C. B. B., B. H. II 18, Nr. 4); Kurt Wiemann, *Eckard von Ders* (*Hallische Beiträge z. Geschichtsforschung* III [1893]).

[17] Vgl. *Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia* Tom. V. Lugduni Batav. 1704, pag. 610 ff.

8. *Die vertroestinghe des ghelatrene mensche*[18] (saec. XIV?).
9. *Troest der consciencien, Lectulus noster floridus*[19] (gedr. zw. 1470 u. 1480).
10. *De vroude des sele troestes* (saec. XV).
11. *Een vertroestinghe voer een cleynmoedich mensche.*
12. *Een trooestlijke consolacie* (saec. XV).
13. *Ein tröstliche vermanung eynem lydenden mönschen* (saec. XIV).
14. Jan van Reimerswaal (gest. 1491), *Der sondaren troest.*
15. *Non desperetis vos.* — *Nechtiegte zufati* (saec. XIV).
16. Remedia:
    a) Venturino da Bergamo (gest. 1346), *Remedia tentationum.*
    b) *De temptatione carnis* (saec. XV).
    c) Johannes Hagen (gest. 1475), *Tractatus de diversis gravaminibus religiosorum.*
    d) Jacobus de Jüterbogk († 1465?), *De temptacione et consolacione religiosorum.*
    e) *Een vertroestinge in der temptacien* (gedr. saec. XVI).
    f) Casparus Schaczgeyer (saec. XVI), *Remediarius tentacionum.*
    g) Casparus Schaczgeyer, *Alius remediarius.*
    h) *Triplex speculum conscientiae* (saec. XV).

IV. Ein Beispiel von Consolatorien, die des Titels entbehren, aber wahre Trostbücher sind:
Boec van der edelre doget der verduldicheit (saec. XV).

V. Traktate, die lediglich als Consolatorien betitelt sind:
1. Joachim von Fiore (gest. 1202), *Concordia Novi et Veteris Testamenti.*
2. Jacobus a Cessolis (ca. 1300), *Ludus scaccorum.*
3. Alcimus Avitus (gest. 525), *De consolatoria laude castitatis.*

Anhang: Übersicht über die Consolatorientraktate des Johannes Gerson und Thomas a Kempis.

VI. Consolatorien, abhängig von Johannes von Dambach:
1. Henricus Kaltysen (schrieb 1434), *Cythara spiritualis consolacionis.*
2. Johannes Nyder (gest. 1438)[20], *Consolatorium timoratae conscientiae.*

---

[18] Oft gedruckt. Vgl. Nijhoff-Kronenberg Nr. 2147—2150.

[19] *Zeitschrift für Kirchengeschichte* XI 610. Schultze gibt als Verfasser Johann Busch an.

[20] Coloniae 1526.

3. *Tractatus de utilitate tribulationum* (saec. XV).
4ª. Bernhard von Waging (gest. 1472), *Consolatorium tribulationum.*
4ᵇ. *Tröstung den betrübten vnd laydsamen* (saec. XV).
5. Bernhard von Waging, *Remediarius contra pusillanimes.*
6. „Karthäuserconsolatorien" und „Meistergespräche" . . .
7. Hadrianus Cartus.[21] (gest. 1410), *Liber de remediis utriusque fortunae.*
8ª. Jacobus de Jüterbogk[22] (gest. 1465?), *De tentationibus religiosorum.*
8ᵇ. *Consolatorium eorum, qui . . . dignitatem . . . abiecerunt.*
9. Jacobus de Jüterbogk, *Consolaciones contra mala huius seculi.*
10. *Gemmula divinae consolationis* (saec. XVI).
11. *Dieta siue passus peregrinacionis* (saec. XVI).
12ª. Antonius van Hemert (gest. 1560): *Vertroostinghe in alle lijden.*
12ᵇ. *A treatise on tribulation . . .*
13. CLM 18885 (saec. XV).
14. CLM 7420 (saec. XV).
15. CGM 172 (saec. XV).

I.

Für die Consolatorien im strengen Sinn mögen als Vergleichsmomente gelten:

1. Der Inhalt.
2. Das Problem, welches jeweils gestellt ist.
3. Der Standpunkt des Verfassers.
4. Die Veranlassung.
5. Die Form des Werkes.
6. Das Verhältnis des Consolatorium zu seinen antiken Quellen.

Mit dieser Vergleichung soll ein Zweifaches erreicht werden: einmal, daß wir den Wert des Johannes von Dambacherschen Werkes voll würdigen können; sodann, daß wir erfahren, ob die Consolatio theologiae von einer dieser genannten abhängig sei.

Was den Inhalt anbelangt, so können wir die Trostbücher in zwei Unterarten scheiden: solche, die eine Fabel erfinden wie Johannes von Dambach, ein Gespräch zwischen zwei oder mehr Personen über die fraglichen Gegenstände, die der Anlaß der

[21] Hain 93 u. 94. (Die Inkunabel enthält auf elf unpaginierten Blättern eine Inhaltsangabe der Freuden [1. B.] und der Leiden [2. B.].)

[22] Jan Fijałek, *Mistrz Jacób z Paradyza* (w Krakowie 1900) I 106 ff.; II 178 ff. Hier sind auch die HSS verzeichnet.

Trauer sind; und solche, in denen der Verfasser nüchtern Rede und Antwort steht, bzw. tröstet.

Man könnte einwenden, die Fabel gehöre nicht zum Inhalt und sei deshalb getrennt zu behandeln; allein Fabel und Inhalt sind innerlich verwoben. Behandelte man die Frage nach dem Inhalt und der Fabel getrennt, so erhielte man nie einen wahren, lebhaften Eindruck des Werkes als Gesamtschöpfung und lernte nur einzelne, voneinander losgelöste Seiten kennen, die des inneren Zusammenhaltes entbehrten.

A.

Zur ersten Art von Trostbüchern zählt vor allem — wenn wir eine zeitliche Reihenfolge beobachten wollen — das Gedicht *Paraclitus* des Warnerius von Basel.

Der Sünder, *Peccator,* tritt vor „Gott", *Deus,* hin und bittet, ihm, dem Schuldbeladenen, trostvollen Rat zu erteilen, auf welchem Wege er zum Seelenfrieden gelangen könne; insoweit sein persönliches Urteil in Frage käme, könne es für seine Verfehlung nur eine natürliche Lösung geben, die Verdammnis. In zwei Hauptabschnitten entwickelt sich der Dialog dem Ziel entgegen, den Sünder zu trösten.

Im ersten versucht die göttliche Gnade, dem Sünder den Begriff der wahren, von unfruchtbarer Verzweiflung wesensverschiedenen Reue zu vermitteln und ihm zu beweisen, daß auch eine Sünde psychologisch von Wert sein könne — ein echt Johannes von Dambachersches Problem. Die Ausflucht, die Sünde in sich zu negieren durch Leugnung der Willensfreiheit und deren Übertragung auf die unmittelbare Ursächlichkeit Gottes, wird von „Gott" zurückgewiesen, indem die Unterschiede zwischen Fatum und Vorsehung gezeigt werden. Neben diesen eine Consolatio theologiae aufbauenden Problemen läuft eine andere Reihe von Fragepunkten, nie ausdrücklich behandelt, stets wieder fühlbar — die Hieronymianische Fragestellung nach dem Verhältnis von Antike und Christentum. Mit strafend-ernsten Worten verwirft „Gott" die Weltseele des Timäus (fol. 16^{V}) und weist die heidnische Weltweisheit („Du kennst der Sterne Lauf") als für christliche Wahrheit unzulänglich nach.

Nachdem der Sünder erschüttert und bereit ist zur Bekehrung, fragt der 2. Abschnitt (Dialog 11—20), welches nun der konkrete Weg unter den vielen möglichen sei:

Abkehr vom Laster des Luxus, livor, der cupido. Die Waffen im Kampf sind theoretisch in den Schriften der Vorfahren (Spitze gegen die Antike!) enthalten und bestehen in der Offenbarung der eigenen Fehler, im Gebrauch der Sakramente: Taufe und Beicht,

in Fasten und Beten. Der Sünder bekehrt sich und scheidet getröstet.

Als Trostbuch und an Reichtum der Probleme steht die *Consolatio Rationis* des Petrus Compostellanus ihr zunächst. Bei Petrus Compostellanus erscheint die Welt als blühendes Mädchen und redet den „Trauernden" — Petrus ist gemeint — an; sie lädt ihn ein, sich ihr anzuschließen. Ihr gesellt sich als Dienerin „Caro", im 2. Teil „Mundus", die Fleischeslust, bei und unterstützt die Lockungen. Als dritte schließt sich ihnen die „Natur" an und enthüllt dem Trauernden die Schätze der sinnenfälligen Welt. Endlich nahen noch als Verführerinnen „Avaritia", „Luxuria" . . . Wir erkennen in ihnen die „Musae meretrices", die im Johannes von Dambacherschen Buch ein Gegenstück finden. Dieses kennt nur die wahren Trösterinnen, „Theologia" und „Puellae", deren Rolle Petrus Compostellanus der „Ratio" überträgt; sie jagt entsprechend der Boëthianischen Vorlage die Musen weg, führt aber im Gegensatz zu Boëthius, aber gut übereinstimmend mit Johannes von Dambach, die „Grammatica" und „Rhetorica" ein, deren Stelle bei Johannes von Dambach die „Milites", die Autoren, zu übernehmen haben. Petrus, der Kranke, fühlt sich bei ihrem Anblick plötzlich wie aus tiefer Betäubung erwachend und sieht in „Ratio" seine wahre Lehrerin. Das Ziel, das sich „Ratio" steckt, ist, den Trauernden zur Überzeugung zu vermögen, daß eine Sicherstellung des menschlichen Glückes nur durch Anerkennung eines vorsehenden, alles leitenden höchsten Wesens möglich ist. Diese Überzeugung allein vermittle eine Lebensauffassung, die Sicherheit vor Überraschungen gewährleiste. „Caro" erhebt dagegen Einwendungen, verlegt das Ziel des Menschen ins Diesseits, der Hinweis auf den Geist entkräftet diese Ansicht. Der andere Einwurf lautet: Alle Menschen streben frei ein höchstes Glück an; warum sind nicht alle glücklich? Diese Frage löst die Erörterung über das Übel aus. Das letzte Problem betrifft Vorsehung und Fatum und die Vereinbarkeit der Vorsehung mit dem Übel. Der zweite Teil will gegenüber dem ersten eine Steigerung bedeuten, die Consolatio philosophiae geht in die Consolatio theologiae über.

Sie ist ein Dialog zwischen Ratio und Petrus Compostellanus. Dieser will die Sünde auf Gott zurückführen, um sich selbst zu entlasten. Auch Johannes von Dambach und Warnerius kennen dieses Problem von Gott und Sünde bzw. Übel, wie gezeigt worden ist. Die zweite Frage betrifft Vorsehung und Willensfreiheit (vgl. Boëthius lib. V); die dritte Gottesgüte und ewige Verdammnis. Die Beatitudo wird vom theologischen Standpunkt aus erörtert. Merkwürdig ist als Schluß die langatmige Erörterung darüber, daß die Verdammten aus eigener Schuld des Heils verlustig gehen.

An dichterischer Kraft kann sich damit — wenn ich in diesem Kapitel vergleichende Aussagen mache, können sie nur in dem von mir durch die angegebenen Schriftsteller gezogenen Rahmen gelten — nur Albertanus de Albertinis messen. Er erfindet die Geschichte von Melibaeus (der Name aus Vergil übernommen), dessen Frau und Kind Schmach angetan wird. Auf den Rat der „Prudentia" beruft Melibaeus eine Versammlung von Freunden (cap. I), die ihn zu gewaltsamer Selbsthilfe bewegen wollen (cap. II). Dem widerspricht „Prudentia" und rät zur Besonnenheit. Da Melibaeus der „Prudentia" als eines Weibes Rat verschmäht, weiß sie sich klug zu verteidigen (cap. III—V). Das Eingeständnis des Melibaeus, nur Klugheit begründe Erfolg, gibt Veranlassung zu einer breit angelegten Erörterung über die Voraussetzung wahren Trostes (VI—X), die Klugheit. Diese Erkenntnis löst nun die zweite Frage aus: Wie wirkt sich wahre Klugheit im einzelnen Fall aus? oder mit anderen Worten: Wie muß man sich einem von anderen erteilten Rat gegenüber verhalten, wenn er Frucht bringen soll (XI—XXXII)? Als Melibaeus noch immer nicht von der Absicht, mit Macht sich Recht zu verschaffen, lassen will, sucht „Prudentia" nach Gründen, die gewaltsames Vorgehen nicht nur wegen der äußeren Folgen als unklug beweisen, sondern tiefer gehen und die Gesinnungsart ihres Gemahls wenden sollen.

Wir finden hier die Steigerung der Boëthianischen Beweisführung wieder. Prudentia holt nun zu einem Erfahrungsbeweis auf breitester Grundlage aus und spricht von Krieg, Rüstungen, Prozessen (cap. XXXVII) . . ., von den hierdurch sich offenbarenden Affekterscheinungen, besonders der superbia (cap. XXXIV), oder dem Gegenteil, humilitas und patientia (cap. XLII) und von den Gütern, um die der Mensch sich sorgt, bona fama (L), divitiae (XCII) usw.

Die Darlegungen gipfeln in dem Rat, nur durch wechselseitiges Entgegenkommen könne dauernder Friede erzielt werden.

Insofern ist dieses Werk ein Consolatorium, als der Rat der „Prudentia" und nicht der der Freunde die Seele beruhigen kann. Durch Einwirkung auf den Verstand soll das Willensleben beeinflußt werden. Daher haben alle Gründe etwas Nüchternes, kalt Berechnendes, wie die des Seneca, Boëthius, Johannes von Dambach; die des letztgenannten Autors gehen freilich über die rein philosophischen hinaus, indem sie theologische sein wollen.

Eine Fabel erfindet auch Henricus Pauper a Septimello.

Dem mit sich selbst hadernden Kranken — Boëthius I — erscheint „Fortuna" und rät ihm, sich doch auf den Boden der Wirklichkeit zu stellen — Boëthius II —, vergebens. Fortuna ist

und bleibt ein denkbar verhaßtes Wesen — „mater noverca" I 20; II 5; IV 23. Da naht sich „Philosophia", „mater amoena", führt mit sich die sieben freien Künste — Autores bei Johannes von Dambach; „Grammatica" und „Rhetorica" bei Petrus Compostellanus —, warnt vor Selbstüberhebung und preist die Armut. Nach solchen scharfen Mitteln geht sie zum Trost über. Zweifach ist der Rat, dessen Befolgung den Menschen beruhigt: Man muß sich vor dem Schicksal zurückziehen — Seneca, Boëthius, Johannes von Dambach — und in allweg der goldenen Mitte folgen. Die Armut ist deshalb preiswürdig, weil sie den Menschen auf eine sichere Basis stellt — Seneca, Johannes von Dambach.

Mit diesem und Johannes von Dambach harmoniert in der Zugrundelegung einer Fabel auch Franciscus Petrarca.

Im ersten Teil vertreten „Gaudium" und „Spes" einerseits lärmend die Lebensfreude und sind glücklich im gegenwärtigen Genuß — „Gaudium" — oder in der Zuversicht auf den kommenden — „Spes" —, während „Ratio" andererseits in nüchtern logischer Art widerspricht. Im zweiten Teil wechseln die Stellen der angreifenden Parteien: „Dolor", der Schmerz über gegenwärtiges Unglück, und „Metus", die Furcht vor kommendem Unheil, greifen an, während „Ratio" in ihrer Defensivstellung verharrt.

Als Consolatio steht weit höher die *Consolatio theologiae* Gersons[23].

Hier wird redend eingeführt „Monicus", ein Einsiedler, und „Volucer", ein Bote; sie sprechen über „Peregrinus". Der erste

[23] Hergenröther, *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte* III (Freiburg 1915) sagt, Gerson habe seine Consolatio nach Boëthius' und Johannes' von Dambach Vorlage geschaffen. Boëthius ist dem Werk sicher Pate gestanden. Die Verwandtschaft läßt sich nicht leugnen, auch wenn Gerson es nicht ausdrücklich bemerkt. Jedoch der anderen Hypothese zuzustimmen und den Einfluß des Johannes von Dambach dem Boëthianischen gleichzuordnen, verbieten mir meine Wahrnehmungen. Gerson läßt sich inhaltlich restlos aus Boëthius und seiner eigenen Wissenschaft erklären. Gersons Schriftkenntnis war so groß, daß man selbst eine so markante Stelle wie *Intrans in domum* nicht aus Johannes' von Dambach Consolatio abzuleiten braucht. Ich finde in beiden Werken keine verwandten spezifischen Elemente, die sich nicht auch schon aus Boëthius erklären ließen. Der Blick für die Problematik einer Doktrin, der sichere Griff, die Wurzel der Frage zu erfassen, die Tiefe der Spekulation, die exakte Schärfe der Methode, die rein theoretische Geisteseinstellung unterschieden Gerson meines Erachtens so stark von Johannes von Dambach, daß er nichts aus dem fromm-schlichten Buch des Predigers zu entlehnen brauchte. — Etwas anderes ist es, aus allgemeinen literarischen Gründen anzunehmen, der allseitig gebildete, viel belesene Gerson habe die weitverbreitete Consolatio des Johannes von Dambach gekannt, sei dadurch angeregt worden und habe absichtlich in seiner seelischen Hilflosigkeit Trost in diesem Werk gesucht. Vgl. Röm. 5, 14 als Einleitung.

vertritt den Standpunkt der „Contemplatio", der andere den der „Vita activa", der dritte den des diskursiven Intellekts. Unser Ziel ist nach Gerson die Anschauung Gottes: er ist nicht nur „Gratia, Misericordia"; er ist auch „Justitia", kann daher über einen Menschen das Verdammungsurteil verhängen. Aus diesem Bewußtsein resultiert die Furcht, das Ziel zu verfehlen; diese muß behoben werden und an ihre Stelle innere Zuversicht treten. Indem das Werk zeigt, wie dies erreicht werden kann, wird es zum Trostbuch, das sich allein mit den an die Prädestination sich knüpfenden psychologischen Problemen beschäftigt. Nicht die dogmatische Frage, sondern deren subjektive Auswirkung soll dargestellt werden. Den ersten Anlaß zur Trostlosigkeit sieht Gerson in unserer Sündhaftigkeit. Wohl sind unserer Sünden mehr als wir selbst noch wissen, aber das Bewußtsein mag uns trösten, daß auch die Sünde „causa per accidens boni" (vgl. Warnerius) ist. Ein zweiter Stein des Anstoßes für die heilsbegierige Seele ist die Aporie, welche zwischen menschlicher Willensfreiheit und göttlicher Allmacht besteht. Das Problem, welches sich Boëthius stellt, wie denn göttliches Vorauswissen und menschliche Freiheit vereinbar seien, ist bei Gerson nur dem Wortlaut nach verschieden. In beiden Fällen löst sich die Frage durch den Hinweis darauf, daß die Schöpfung nicht ein automatisch ablaufender Mechanismus sei, daß jedes Geschöpf seiner Natur gemäß handle, also der Mensch frei sei. Darauf legt Gerson besonders Gewicht. Daraus schließt er, daß Furcht vor der Prädestination unbegründet sei.

Nebenher laufen andere Probleme, die für uns nicht in Frage kommen, wie z. B. erkenntnistheoretische Untersuchungen. Doch muß die Tatsache erwähnt werden, da auch andere Autoren in den Rahmen einer Consolatio fernerliegende philosophische Deduktionen pressen, des Boëthius rein theoretische Spekulationen über „providentia", des Albertanus Erörterungen über das Wesen der „Prudentia", Johannes' von Dambach rechtliche Betrachtungen über Interdikt, pastorelle Grenzfälle, Mystikerexzerpte.

Zur Erreichung und Erhaltung der inneren Zuversicht ist nun nach Gerson nötig, daß die dem letzten Ziel entgegenstehenden Hindernisse, die Affekte, beseitigt werden, vor allem die ungeordneten Regungen des Strebevermögens, des „zelus". Sie beeinträchtigen das Urteil. Diese Frage ermöglicht organisch, alle Objekte aufzuzählen, die Menschen erstrebenswert sein können in Staat wie Kirche, öffentlichem und privatem Leben — so mannigfarbiges Mäntelchen sie tragen mögen, sie wollen doch letzten Endes nur der „Potestas regitiva" genügen. Alles Streben werde beschnitten, der Mensch genüge sich selbst. Nunmehr, nachdem

methodisch alle Hindernisse beiseite geräumt sind, die Negation erschöpft ist (vgl. Kap. C S. 72), wird die positive Bestimmung des wahren Glückes gegeben. Das von der Philosophie gepredigte Glück genügt nicht, Epikur, Stoa und Aristoteles irren, nur die Offenbarung befriedigt; der Schluß der Consolatio kehrt zum Ausgange zurück.

In einem vierten Abschnitt greift Gerson das Thema aus I und II wieder auf. Nach erfolgter Lösung erweckt die Frage neue Bedenken. Er fragt: „Wenn wir Menschen so schwer in Sünden sind und jedem Akt so leicht der Mangel anhaftet, dann gibt es wohl nur einen Rat: Möglichst passiv sich zu verhalten?" Nochmals drängt sich die Frage ein: „Wie kann ich des Heils gewiß sein?" Antwort: „Nur auf Grund eines übernatürlichen Prinzips" (Exkurs über krankhafte Gewissen).

Den Gipfelpunkt des Trostbuches bildet die Frage: „Wie kann ich aber im konkreten Einzelfall zur Heilsgewißheit kommen?" Durch Studium der in den hl. Schriften enthaltenen Heilswahrheiten, das begleitet ist von Glaube, Hoffnung und Liebe[24].

Frei von spezifisch christlichem Einschlag ist die altspanische Consolatio: *Bias contra Fortuna* des Iñigo Lopez Marqués de Santillana. Sie ist ein Dialog zwischen dem Weltweisen Bias von Priene und der „Fortuna". Der Boëthianische Einfluß ist unverkennbar, aber das Grundschema geht insofern von anderer Voraussetzung aus, als Bias nicht der zu heilende Kranke ist wie in allen Consolatorien bisher, sondern weil er sich von Anfang an auf den Standpunkt der „Razon" stellt, die seine einzige Lebensnorm bietet (vgl. hierzu Petrus Compostellanus).

Die „Fortuna" hingegen spielt die Rolle des Verführers, gegen dessen Künste Bias teils einen Abwehr-, teils einen Angriffskampf führt. Wie die Consolatio Rationis entwickelt sich der Dialog in zwei fortschreitenden Teilen. Das sonst übliche Ziel der Consolatorien: Verschmähung der irdischen Güter zugunsten der ethischen wird hier zur Voraussetzung: „Fortuna" weist die Behauptung des Gegners, er wähle eine Stellung jenseits des Einflusses zeitlichen Glückes, sarkastisch zurück.

Bias preist seine Armut als glücklichstes Los (Abs. 4—10); an dieser Gesinnung prallen alle Verlockungen „Fortunas" wirkungslos ab: Reichtum (10—23) unterliegt der Verfolgung; Freundschaft (24—29) kann verloren werden; Ehre und Macht

[24] Wie ganz anders würde ein echter Theologe des 13. Jahrhunderts sprechen!

(30—90) sind nicht von Dauer und widerlegen nicht die Tatsache, daß alle Mächtigen unglücklich enden; ebenso verwerflich sind weltliche Freuden (93); allein die Freuden der Akademie sind wertvoll.

Im zweiten Teil (100—180) gewinnt Bias das Übergewicht gegenüber „Fortuna" und entwickelt seine Weltanschauung mit Erfolg.

Die Welt muß den Menschen zu Gott führen, der Mensch muß über sie herrschen, nicht ihr dienen (100). Der wahre Trost ruht in der süßen Gefangenschaft der Fesseln des Studiums:

Pues si tal capdividat
Contemplaçion
Trahe, non será presion
Mas calma é felicidat (111).

Dieses Glück rein genießen zu können, bedürfen wir des Schutzes durch die Geduld (117). Mit ihrer Hilfe verlieren auch Krankheit und Tod ihre Schrecken — ja, Tod ist besser als Leben (118). Das Glück des Weisen ruht allein in der Vernunft, unabhängig von der „Fortuna", die demgemäß der wahre und einzige Feind des Menschen ist; sie zerstört, wo sie Weisheit walten fühlt.

INC. und EXPL. lauten gleich verächtlich: *Qué es to que pienssas, Fortuna?* Das Consolatorium liegt nach 1442, da in diesem Jahr Iñigo Lopez de Mendoza den Titel: *Marqués de Santillana* erhielt.

Die Beeinflussung durch das Boëthianische Schema gesteht ausdrücklich zu der *Dyalogus de consolacione inique oppressorum* des Züricher Kantors Felix Hämmerlin.

Hämmerlin stöhnt in seiner Qual auf: *Anxiatus est in me spiritus meus!* Da erscheint ihm, dem „Anxiatus", „Sapientia" und verspricht ihm Hilfe, wie sie früher schon Boëthius getröstet habe.

„Anxiatus" erzählt nun seine Not in verschiedenen Abstufungen und wird demgemäß getröstet. „Sapientia" geht von der allgemeinen Wahrheit aus, daß jeder Name eine Schicksalsbedeutung in sich schließt und fragt deshalb
(I. Teil), wie „Anxiatus" heiße:

„Felix" — Das wahre Glück besitzt der, welcher aus fremdem Unglück zu lernen weiß.

„Hämmerlin" — Du sollst kein Hämmerlein sein, sondern Hammer werden; denn für diesen harten Amboß des Leidens passe nur ein schwerer Hammer.

Beruf: „Cantor Thuricensis" — das deute auf die unschöne Stimme des Mannes hin.

(II. Teil.)

Wie heißt der Beleidiger? „Nithart" d. i. harter Haß. An Hand der Bibel und der Geschichte wird hier gezeigt, wie der Name den Träger charakterisiert.

Wie heißt der Helfershelfer: „Pürlin" d. i. ein grober Bauer vom Grauen Bund, der einäugig ist („hunc nota, quem natura notavit").

Die Heilung: „Sapientia" rät zum Prozeß. Da „Anxiatus" aber mittellos sei, bleibe nur ein Weg frei, die Geduld. Deren Wesen wird nun theoretisch erörtert.

„Anxiatus" will sie üben und scheidet als „Consolatus".

B.

Den genannten Trostbüchern ist eine andere Gruppe gegenüberzustellen, wahre Trostbücher nach der angegebenen Definition, aber des nachweisbaren Einflusses der *Consolatio philosophiae* und der Antike überhaupt entbehrend. Es ist nicht abzuleugnen, daß möglicherweise auch auf die Komposition ihrer Fabel der tiefgehende und lange andauernde Einfluß des Boëthianischen Schemas eingewirkt habe; aber den Inhalt beleben Ideen, die der rein christlichen Welt entströmen und mit antiken Gedankengängen nicht mehr verwandt erscheinen.

Deren ältestes sind die *Synonyma* des Isidor von Sevilla, auch betitelt: *De lamentatione animae peccatricis* (P. L. 83).

Die sündige Seele klagt ihr Leid — eigene Schuld, unschuldige Verfolgung, Todesfurcht. Die „Ratio" tröstet, ermahnt zunächst zur Hoffnung und Selbstbesinnung und weist endlich auf die Beicht als Voraussetzung jeder gründlichen Besserung hin.

Den Gipfelpunkt des Dialogs bildet die Rede der „Ratio", worin sie zur Tugend mahnt und einzelne Tugenden entwickelt. In der Tugendlehre soll wohl der Zweck des Traktates liegen.

Zwar enthält das Werk nicht die hervorstechenden Charaktereigentümlichkeiten, die einen unzweideutigen Nachweis der Nachwirkung zulassen; aber tiefgehende Verwandtschaft, mittelbare — unmittelbare, mit dem Ideengehalt der späteren Trostbücher mag vorliegen (Art der Zwiesprache, Gedankenabfolge usw.). Doch dürfte der noch zu erbringende exakte Nachweis nicht leicht fallen, da der Ideengehalt der Synonyma zu wenig spezifisches Gepräge aufweist und auch anderwärts und gleichzeitig feststellbar ist. Jedoch die Tatsache der Beliebtheit Isidors im Mittelalter läßt eine Beeinflussung der späteren Autoren mit großer Sicherheit annehmen.

Die Synonyma sind als Trostbuch nicht von großer Bedeutung und bedürfen keiner langen Erläuterungen im Rahmen dieser Arbeit.

Weiterhin ist hier zu nennen:

Der Traktat: *De consolatione aeternae sapientiae* geht in seinem wichtigsten Bestandteil aus Seuses *Horologium divinae Sapientiae* hervor und nimmt eine gewisse Zwitterstellung ein.

Der Traktat ist erhalten in Wolfenbüttel: Cod. Helmst. 1251, 8°, saec. XIV/XV, fol. 33^{R}—82^{V} (Datierungsmoment: Im letzten Teil ist Nicolaus von Lyra genannt).

INC.: *De consolacione eterne sapiencie.*

EXPL.: *in goddes namen. amen.*

Prov.-Vermerk auf dem letzten Blatt, wonach die HS im Jahre 1572 aus Wöltingerode nach Helmstedt kam. fol. 225^{V} nennt sich ein Bernhardus *in Bo. i. in dokolo degente.* Der nachfolgende Traktat, fol. 107^{V}, ist auf dem Konstanzer Konzil 1417 geschrieben.

Inhalt: Ein Jüngling begibt sich zur Jungfrau „Sapientia" und bittet sie, mit ihr allein in berauschender Umarmung ruhen zu dürfen. „Sapientia" gewährt seinen Wunsch und läßt ihn die Erkenntnis wahrer Keuschheit mit Entzücken genießen. Keuschheit ist für irdisches Glück vonnöten; freilich erfordert ihre Pflege schwere Kämpfe. Der Keusche ist der „vir sapiens".

Im ersten Teil wird nachgewiesen, daß wahre Keuschheit nur dort sein kann, wo sich ihr die anderen Tugenden geschwisterlich beigesellen: die Feinde lieben, nicht auf hohe Abkunft stolz sein, nicht kostbare Mahlzeiten lieben, Kleiderpracht und Schmuck fliehen usw.

fol. 47^{V} hebt der zweite Teil an; er umschließt zwei Unterabteilungen: *De tristitia* und *De temptatione.*

Der erste Abschnitt behandelt das Problem der aus den Leiden erwachsenden Traurigkeit der Seele. Die Fragen nach dem Sinn des Leidens sind im Sinn der hergebrachten Problemstellung gefaßt: Zweifel an Gottes Vorsehung, das Problem der über Gute verhängten Leiden, Leiden und Verdienst, Leiden als Sühne. Gegen Ende dieses Abschnittes gewinnen mystische Betrachtungen, Visionen über Hölle, Diesseits usw. das Übergewicht. Der vorher lebenslustige Jüngling erkennt seine Irrungen und fragt nach dem Wege zum Leben: er ist von „Sapientia" dahin gebracht, das Glück für Unglück, Leiden für Freude anzusehen.

Nebenher läuft manch interessante, in Trostbüchern neue Problembehandlung; z. B. die Frage nach der Wertung der ungewollten Regungen, der Auswertung des Schlechten usw.

Ist zuerst das Leiden in den Vordergrund gerückt, so wird später die Frage nach dem Gott schuldigen Dank mehr betont. Die zweite Unterabteilung unterscheidet die „tentationes" in die drei

Arten der „manifesta, impetuosa und fraudulenta" und teilt dieselben psychologisch wieder in drei Arten: „suggestione, delectatione, consensu" (vgl. Gregorius M., Hom. 16 in Ev. — P. L. 76, 1491).

Im zweiten Hauptabschnitt weicht die Form des Dialogs der aszetisch-lehrhaften Unterweisung.

Zusammenfassend ist über diese Consolatio zu sagen, daß die Fragestellung des ersten Teils und des ersten Abschnittes des zweiten Teils an die Problemstellung des Boëthius gemahnt, daß sie aber von ihm nicht unmittelbar beeinflußt sein kann. Insofern die Seusesche Leidensmystik antike Elemente birgt, finden sie sich als Voraussetzung der christlichen Ideen auch hier. Aber die Schicksalsidee ist zu sehr vom Gedanken des liebeglühenden Kreuzesleidens verdrängt, als daß man die Dialogführung Boëthianisch heißen könnte.

In dem sehr weit verbreiteten Traktat: *Belial alias peccatorum consolatio*[25], wie ihn MS X D 9 der U.-B. Prag überschreibt, will der Verfasser, Jacobus de Theramo — viele HSS nennen ihn Jacobus de Ancharano —, einen *Processus* des *Belial contra Christum* darstellen (CGM 223 ... *litigatio Christi et Belial*).

Die Teufel, in ihrem Recht auf die Menschheit beeinträchtigt, wollen prozessieren gegen den Jesus von Nazareth, der sich die Weltherrschaft anmaße. Richter ist Salomon; Moses der Advokat Christi, Prokurator ist der *Magister legum*. In den starren Formen des kirchlichen Rechts wird der Prozeß geführt. Soweit der erste Teil.

Im zweiten Teil wird erzählt, wie Moses zum Termin des 14. April vierzehn Streitpunkte vorbringt. Belial, verurteilt, legt Berufung ein und erbittet die Apostel als Richter.

Der dritte Teil bringt die Schlußverhandlung:

Belial beruft als Rechtsbeistände Jeremias und Octavianus Augustus; Moses aber Aristoteles und Isaias.

Ein Einwurf des Jeremias führt zur Feststellung, daß es um das Reich Christi nicht gut bestellt sei, daß es vor allem am Kirchenregiment fehle. Der Traktat wird hier zu einer weitausgesponnenen Apologie des Christentums gegen den Einwurf, die Christen lebten anders als sie lehrten. Mit einer Darstellung der christlichen Heilsgeschichte endet der Dialog. Die Berufung der Rechtsbeistände im dritten Teil gibt allein Anlaß, den Traktat, der ein echtes Consolatorium ist, mit den Trostbüchern der Boëthianischen Familie in Beziehung zu bringen, da hier der Versuch gewagt wird, die Leidensfragen mit rein natürlichen Mitteln lösen zu wollen.

---

[25] Von diesem Traktat gibt es deutsche Übersetzungen, z. B. CGM 223, fol. 513—681.

Zweifel über die Beeinflussung durch Boëthius muß man endlich hegen bezüglich der *Historia concilii Constantiensis* von Theodoricus Vrie, Kaiser Sigismund gewidmet, geschrieben 1417. Das Werk ist eine echte Consolatio, wie der Prolog es nennt und schon Johannes Lang erkannte: *Theodoricus Uric* (= Vrie) *inter alia ad Sigismundum imperatorem pulcherrimum librum, prosa et metro contextum: De consolatione ecclesiae conscripsit, in quo gesta concilii Constantiensis ... complectitur.* In acht Büchern entwickelt sich das Zwiegespräch Christi mit seiner Braut, der Kirche, über das gegenwärtige Elend in der Christenheit. In Buch 1, 3, 5, 7 klagt die Kirche ihre Not, in Buch 2, 4, 6, 8 gibt Christus den jeweils entsprechenden Trostgrund:

a) Die Braut sagt: Die Kirche ist in schrecklichem Elend.
b) Christus erwidert: Sigismund hilft.
a) Die Braut: Es ist kaum noch Rettung möglich.
b) Christus: Das Konzil bringt Rettung, von Sigismund berufen.
a) Die Braut: Die Hindernisse vonseiten der Päpste sind unübersteiglich.
b) Christus: Die Geschäftsordnung Johannes' XXIII. und Sigismunds wird Ordnung schaffen.
a) Die Braut: Die Gefahren von allen Seiten machen die Beratungen fruchtlos.
b) Christus: Sigismund bannt sie und triumphiert.

Der Charakter des Traktates als Huldigung an Kaiser Sigismund ist unverkennbar.

Die Historia concilii Constantiensis zerlegt jedes Buch in zwei Teile, den poetischen und den prosaisch-didaktischen; jener zerfällt in Metra (Hexameter), dieser in Distinktionen. Der poetische Abschnitt kündigt jeweils die im Buch obwaltende Stimmung an; nur im 7. Buch drängt sich der Trauergesang mitten in die Prosa ein.

Dialektisch durchgearbeitet muß man die der poetischen Einlagen entbehrenden Consolatorien des Warnerius, Jacobus de Theramo, Vrie, Hämmerlin und Gnaphaeus[25a] nennen. Jedes von ihnen stellt eine literarische Einheit dar — das Problem wird gestellt, erlebt Verwicklungen und wird gelöst durch Angabe eines spezifizierten Mittels bzw. des Trostgrundes.

Auch Santillanas Werk und die Consolatio aeternae sapientiae zählen hierher; nur ist Santillana rein prinzipiell gefaßt, während in der Consolatio aeternae sapientiae der letzte Teil sich nicht organisch in die lebhafte Zwiesprache des zweiten

[25a] Gnaphaeus ist in anderem Zusammenhang zu behandeln. Vgl. S. 261 ff.

Teils einfügen will. Der Vorzug dieser Consolatio vor allen anderen ist die glühende Sprache ihrer Bilder und Vergleiche. Das Kind bester Mystik kann sich nicht verleugnen. Seuse ist es, der diesem Consolatorium seine Phantasie geliehen hat: der mystisch entzückende Vergleich des Pilgers und der zerstörten Stadt (fol. 72 ff.) entspricht dem 6. Kapitel des Horologium, die Vision der Hölle (fol. 66) scheint ebenso im Anschluß an das 6. Kapitel gearbeitet. Nicht bei Seuse nachweisbar ist die visio mortis (fol. 65^{v}).

Bias contra Fortuna und der Dyalogus de consolacione inique oppressorum bilden hinwiederum Gegensätze. Jener spricht nüchtern „stoisch, gemildert durch das unüberwindliche Licht des Evangeliums", dieser führt eine frische, lebendige, leidenschaftliche Sprache; neben ernster Erörterung findet sich — eine Seltenheit der Trostbücher — häufig die sarkastische Selbstironisierung. Hämmerlins Werk wird nicht selten zum Sittengemälde durch eingestreute Fabeln aus dem Menschenleben und pikante Anekdoten aus der Zeit Martins V., Nikolaus' V., Eugens IV.

Mit ihm bilden eine Gruppe Theodorich Vrie und Jacobus de Theramo. In ihnen erhält die Consolatorienliteratur die Bedeutung kirchengeschichtlicher Dokumente.

Von der Litigatio Christi et Belial kennen wir keine näheren Umstände; wir können lediglich aus der Abfassungszeit: *anno dn̄i millesimo ccc xc iiij* ... samt dem Inhalt schließen, daß der Traktat in der Zeit unmittelbar vor den großen Konzilien geschrieben wurde und sich bemüht, über den Schäden der Kirche ihre Lichtseiten nicht zu übersehen. Nur ein in die Verteidigung Gedrängter kann auf die Idee eines Rechtfertigungsprozesses verfallen. Aber obschon dem Autor der Blick für die Schäden der Kirche nicht fehlt, findet er doch den Mut zur positiven Lösung der Frage nach der Berechtigung der Kirche.

Vollständig mit den konziliaren Ideen fand sich ab Theodoricus Vrie. Er litt so sehr unter den Mißständen, daß ihm eine andere Möglichkeit der Rettung als ein Konzil nicht mehr offen schien. Die Friedlosigkeit Kains spiegelt sich ihm in der zur Regel gewordenen Simonie, der Sittenlosigkeit der Prälaten, den zahlreichen Häresien, dem wissenschaftlichen Verfall wider; der Verfall sei ja soweit gediehen, daß gerade die drei Päpste den Leib der Kirche zerfleischten und das Konzil zu hintertreiben suchten.

Seine angesichts dieser Not bedrückte Seele will der Autor durch die Abfassung des Traktats entlasten, indem er ruhig und objektiv Punkt für Punkt betrachtet. Eine Absicht, damit den Kaiser zur Hilfe zu vermögen, gesellt sich sicher bei.

Aber trotz des herzlichen Mitleids, das den Autor bewegt, bleibt seine Rede in der Sphäre des nüchtern Objektiven, ihn durchtoben nicht jene Krisen Gersons, die an den Grundfesten der Überzeugung rütteln, die persönliche Weltanschauung ins Wanken bringen.

Fragen wir nun in den bisher erörterten Consolatorien nach dem Grundproblem — sie alle kennen nur eines, das des Glücks und seine Teilfragen: Vorsehung und Übel, Prädestination und Verdammnis und wie gerade ein Autor die Aporien faßt. Außer Warnerius und Gerson wird es stets in antiker Weise eingeleitet oder überhaupt durchgeführt, bei Gerson ist es nur latent vorhanden; auch seine Erörterungen drehen sich darum, aber sie sind zu vergeistigt, als daß auch nur der Schimmer dessen, was Boëthius unter „Fortuna" verstand, noch geblieben wäre. Wie erhaben steht er über Johannes von Dambach!

Der Inhalt dieser Trostbücher zeitigt als weiteren Einteilungsgrund folgenden:

Manche behandeln das Problem des Glücks allgemein, manche spezifizieren das Objekt. Jene Gattung kann man wieder zweiteilen: solche Trostbücher, die über das abstrakt gefaßte Objekt abstrakt und theoretisch handeln: Boëthius, Henricus Pauper a Septimello, Petrus Compostellanus und Enrique Marqués de Santillana. Die anderen gehen analysierend bis in die kleinste konkrete Einzelheit; sie interessiert weniger das Problem als dessen individuelle Anwendung. Dazu zählen Johannes von Dambach und Petrarca. Petrarcas Werk ist ja dafür typisch, es löst die Frage weniger noch als Johannes von Dambach, der im ersten Buch allgemeine Probleme aufrollt, prinzipiell, es entscheidet von Fall zu Fall, ohne Rücksicht auf danebenstehende Fälle; Petrarca ist echter Kasuist. Sein Werk ist ein buntes, unorganisches Mosaik, Sammelbecken aller Arten von Leidensfällen. Um diesen Charakter deutlich zu erkennen, sollen die wichtigsten Punkte seiner zwei Bücher angedeutet sein. In kleinlicher Aufzählung geht er noch weiter als Johannes von Dambach; tröstet er doch sogar einen vom Flohstich Geplagten, vom Froschgequake aus dem Schlafe Gestörten, vor Hunden sich Fürchtenden:

Den ersten Teil beginnt Petrarca mit leiblichen Gütern, auf einzelne Tugenden folgt die Religion. Auf Vaterland und Abstammung kommen Essen und Trinken und Kleidung, alle erdenklichen Lustbarkeiten, die getreue, haarkleine Beschreibung des Luxus eines vornehmen Hauses; auf akademische und staatliche Würden folgt die Aufzählung irdischen Besitzes bis zum Leibelefanten, Affen, Papagei und Fischteich herab. Hart daneben steht das Eheglück, dann Themen reiner Wiederholung; darauf

denkt Petrarca an Seeleute, Krieger, Staat und Häupter in Welt und Kirche, verfällt plötzlich auf Alchimie und erinnert sich schließlich sogar des ewigen Lebens. Ein prinzipielles Kapitel ist wohl da, eingezwängt zwischen Papst und reicher Erbschaft. Der zweite Teil ist nicht durchsichtiger gebaut. Petrarca beginnt mit dem Mangel leiblicher Güter, dann wendet er sich bald hierhin, bald dorthin, heute fällt ihm das ein, morgen jenes, der Verlust im Kartenspiel verträgt sich mit dem Verlust der Braut — wir brauchen nicht alle Arten herzuzählen; daß er mit dem Tod und der Sorge um das, was wir im Tode lassen, schließt, paßt zu dem genannten Sammelsurium von Leiden so gut wie die Erwähnung des ewigen Lebens im ersten Teil. Hinter dem Raffinement — ich wähle absichtlich den mit einer bestimmten Note verbundenen, abgegriffenen Ausdruck — eines Petrarca mußte auch die Phantasie eines Johannes von Dambach zurücktreten. Jeder von beiden wollte durch möglichst allseitige Darlegung aller Vorteile der Zivilisation ein vollständiges Bild des scheinbaren Glückes geben. Doch wie barbarisch mutet das Leben des deutschen Mönches an gegenüber den vom Italiener an irdischen Genuß gestellten Ansprüchen.

Die andere Art von Consolatorien, wovon wir sprachen, spezifiziert d. h. sie erfaßt eine Seite des Glücks und untersucht nur diese. Nicht nur der Rat oder das Arzneimittel wird verbesondert wie bei Petrus Compostellanus, sondern das Formalobjekt wird von Anfang an enger gefaßt. Dafür ist typisch nicht etwa Albertanus, wie man meinen möchte; denn auch sein Objekt ist Glück schlechthin, sondern Gerson und außer dem in anderem Zusammenhang zu erwähnenden Johannes Nyder vor allem Warnerius, dessen einzige Frage ist: „Wie kann das durch persönliche Verfehlungen gestörte seelische Gleichgewicht wiederhergestellt werden?“ Dieses Problem ist in der Art der Behandlung beachtenswert, weil es das zeitgeschichtlich bedingte Element der Wertung christlicher Offenbarungswissenschaft gegenüber der antiken Philosophie scharf ausprägt und so philosophiegeschichtliche Bedeutung gewinnt.

Gersons psychologisch feinfühlig angefaßtes Problem soll noch im Folgenden die gebührende Würdigung finden.

Hämmerlins Interesse dreht sich schließlich nur um eine Frage: „Wie werde ich meiner Gegner Herr?“ So erfrischend und packend die Anlage des Dialogs wirkt, so nüchtern alltagsmäßig muß dieser Fragepunkt anmuten, ja enttäuschen. Sein Ziel entbehrt am meisten der Großzügigkeit; der Hinweis auf die Tugend der Geduld ist nur dadurch veranlaßt, daß eben die gesellschaftliche Stellung des Leidenden den Prozeß unmöglich macht.

Die Consolatio aeternae sapientiae überkommt vom Horologium divinae sapientiae das Ziel der Mystiker: Einigung mit Christus in der Liebesglut des Leidens. Gerade diese Consolatio wirft wieder starke Schlagschatten auf die Consolatio theologiae. Bei Jacobus de Theramo begegnet uns außer bei Johannes von Dambach zum erstenmal und noch verhüllt die Tendenz, welche bei Vrie am ausgeprägtesten zutage tritt: sich aus den Krallen der Verzweiflung ob der unsagbar traurigen kirchlichen Verhältnisse zu retten. Jacobus erwärmt sein Gemüt an den übernatürlichen Momenten der Kirche, Vrie tröstet sich mit der Konzilsidee. Sein Objekt ist durchaus spezifiziert; nur in einem Metrum (lib. II metrum 1) finden sich allgemeine Erörterungen über das Glück.

Aus der Beobachtung der Methode eines Trostbuches können wir zurückschließen auf die verschiedene Begabung der Verfasser.

Tiefe Geister wie Boëthius (lib. III), Petrus Compostellanus, die Consolatio aeternae sapientiae, Gerson fassen die Fragen an der tiefsten Wurzel. Auch Johannes von Dambach kann man einen gewissen Sinn für die Tiefe der Probleme nicht ohne weiteres absprechen, wiewohl diese Fähigkeit mehr von außen durch den Schulunterricht ihm anerzogen zu sein und weniger natürlichem Talent zu entspringen scheint; die prinzipielle Behandlung der Fragen, wie sie z. B. Boëthius (lib. I und II) bietet, wird aber in den Hintergrund gedrängt von den an der Oberfläche liegenden Lösungen. Typisch dafür ist Petrarca; Johannes von Dambach steht ihm näher als der Consolatio philosophiae, sodaß man seine Consolatio theologiae ein mittelmäßiges Werk heißen muß.

Auch der Standpunkt des Verfassers gibt ein Wertungsmoment ab.

Wir können zweierlei Consolatorien unterscheiden, die philosophischen und die theologischen, je nach den Voraussetzungen. Warnerius, Jacobus de Theramo, Vrie und Gerson stehen samt Johannes von Dambach gegenüber den anderen. Nur Johannes von Dambach und Gerson, die denselben Einleitungssatz, Röm. 15, 4, benützen, motivieren ausdrücklich ihren theologischen Standpunkt. Des Johannes von Dambach Auffassung kennen wir, nach Gersons Meinung muß die Theologie dort zu trösten anfangen, wo die „ratio“ zu versagen beginnt. Sie könne ja nicht zum wahren Ziel des Menschen emporsteigen. Darin ist schon eingeschlossen, daß das wahre Ziel des Menschen nur ein durch Offenbarung erfaßbares sei. Eine Zwitterstellung behauptet Petrus Compostellanus und mit ihm Marqués de Santillana; beide gehören spanischem Boden an, ohne Merkmale sichtbarer gegenseitiger Beziehung aufzuweisen.

Die Consolatio Rationis geht im ersten Teil nach philosophischen, im zweiten nach theologischen Prinzipien vor; Bias erwehrt sich der Zudringlichkeiten „Fortunas" erst im zweiten Teil mit theologischen Argumenten.

Bezüglich der Consolatio aeternae sapientiae könnte man mit Recht zweifeln. Wohl ist die Absicht, die Tröstungen übernatürlich zu begründen, sogleich zu Beginn klar, allein der erste Teil bewegt sich doch ausschließlich im Gebiet reiner Ethik und bespricht Themen, die ebensogut Boëthianisch sein könnten.

Als Vergleichspunkt eignet sich weiterhin die Veranlassung dieser Werke. Meist erfahren wir sie aus den Werken selber. Warnerius spricht von der Veranlassung im 14. Dialog-Paar; er legt „Gott" die Worte in den Mund: *Tu quem plagavit malus et male debilitavit* (CLM 19 667, fol. 27^{R}, Zl. 35). Die von außen veranlaßte Gemütsdepression löste in Warnerius offensichtlich die Vorstellung aus, das Leiden durch eigene Missetaten verschuldet zu haben; der äußere Anlaß regte zur Gewissenserforschung an.

Ähnlich ist die Vorgeschichte zu Felix Hämmerlins Dyalogus. Bei ihm wissen wir wie bei Boëthius und Johannes von Dambach den Anlaß genau: Propst Nithart vom Großmünsterstift zu Zürich hatte ihn ungerecht auf ein Jahr des Pfründeneinkommens beraubt. Obschon er guten Grund zur Klage hatte, schäumt seine Sprache doch zu leidenschaftlich über und wird Pürlin und Waldenburg gegenüber maßlos. Von Papst Nikolaus V. z. B. meint er, er trüge wohl nicht umsonst einen Namen mit denen, die Weibergemeinschaft forderten, den Nikolaiten. Andere wollen in anderen sich selber trösten, Hämmerlin empfindet Lust lediglich in der wiedererweckten selbstquälenden Erinnerung, die kaum ethischen Wert besitzt. Insofern steht sicher diese Consolatio an letzter Stelle.

Das Moment der Veranlassung besehen, zeigen enge Verwandtschaft Albertanus de Albertinis und Santillana. Jener tröstet den vom Vaterhaus scheidenden Sohn und erteilt ihm seine Ratschläge in der Form eines Trostbuches, dieser schreibt seinem gefangenen Vetter Conde de Alva zum Trost in der Gefangenschaft, der Folge eines Aufstandes unter Enrique III., und überhaupt Kastilien zur Unterweisung — keiner von beiden also tröstet sich selber.

Henricus Pauper läßt uns in der Widmung nicht wissen, was ihn trieb, zu schreiben. Die Glosse zum Halberstädter MS aber weiß zu erzählen, er sei erst in recht wohlhabenden Verhältnissen gewesen und habe mit einem Schlag sein Glück eingebüßt; als elender Bettler habe er dieses Buch geschrieben

und sei in solch herbe Not gestürzt, daß er nicht einmal Geld genug besessen habe, Schreibstoff zu kaufen; seine Verse habe er deshalb auf ein abgeschabtes und durch den Gebrauch glatt gewordenes „pellicium" geschrieben. Bei Petrarca hinwiederum bewahrheitet sich die bei Seneca, Boëthius und Johannes von Dambach hervorgehobene Tatsache, daß er in einem anderen sich tröstet. Nicht nur die Not des Herzogs Azo von Este, mehr noch trieb ihn die eigene Unrast dazu, allem Glück zu entsagen; weil das Glück ihm gerade das nicht bot, was er heischte, wollte er überhaupt nichts von ihm wissen; aber gerade er ist ein Beweis, daß durch Weltfeindlichkeit das Verlangen nach Glück nicht ertötet wird.

Den tiefsten Eindruck aber erweckt die Schilderung von Gersons innerer Not. Die Veranlassung zur Consolatio theologiae ist in den Figuren des „Volucer" und „Monicus" angedeutet.

Wenn Gerson auch sagt, er wolle Boëthius folgen, und die Zwiesprache über eine dritte Persönlichkeit dem Schema des Trostbuches entspricht, so bedeuten hier die Controvertenten „Monicus" und „Volucer" doch etwas anderes als die „Philosophia" und „Musae", bzw. „Fortuna" und „Philosophia" oder „Ratio" und „Gaudium" bzw. „Spes"; diese bekämpfen sich, „Monicus" und „Volucer" sind sich hingegen letztlich einig. Diese Figuren unterscheiden sich von den Rollen der anderen Fabeln auch dadurch, daß jene reinem Phantasiespiel entspringen, diesen aber eine tiefe Bedeutung unterliegt; während unter dem „Peregrinus" Gersons Bruder, Prior der Cölestiner in Lyon, sich verbirgt, meint sich der Verfasser im „Monicus", seine freiwillige Verbannung in Rattenberg andeutend und redet dem kontemplativen Leben das Wort; dadurch wird der Gegensatz „Monicus" — „Volucer", Kontemplation-Aktivität zum Symbol zweier Lebensperioden Gersons: seiner zu höchster Anspannung gesteigerten Tätigkeit auf dem Konstanzer Konzil und der darauf folgenden freiwillig-unfreiwilligen Verbannung. Damit werden sie in tiefstem Grunde Bilder des psychischen Kontrastes, der Gerson damals zerfleischte, ein Ausdruck der Selbstverurteilung seiner Haltung auf dem Konstanzer Konzil; ein erschütterndes, bis heute wohl zu wenig beachtetes Seelengemälde des Verfassers der Schrift: *De potestate ecclesiastica et origine juris*[26]. So tief, historische Bedeutung und psychologische Symbolik harmonisch verknüpfend, war noch keine Consolatio hinabgestiegen, selbst Boëthius muß meines Erachtens dem Schüler die Palme reichen.

[26] J. Schwab, *Gerson* (Würzburg 1859) ist für einzelne Daten aus Gersons Leben herangezogen worden.

Sie alle waren zu sehr am Gedanken des Glücks und seiner Täuschung haften geblieben; einer Meisterhand bedurfte es, diese Ideen ihres zeitlich bestimmten Gewandes zu entkleiden, ohne sie selbst zu vernichten, und die unvergänglichen Werte zu einer die alte nur andeutenden neuen Form umzuschmelzen. Wie unbeholfen, ängstlich sich an den Meister klammernd erscheint uns dagegen Johannes von Dambach. — Wir müssen, Gerson betrachtend, sogar das harte Urteil wagen: Johannes von Dambach war, selbst für seine Zeit, ein nicht das Mittelmaß übersteigender Schriftsteller. Wird von dem Standpunkt aus nicht gerade seine weite Verbreitung und Beliebtheit beim Volke zum Verdikt gegen ihn? Seine Szene, jene Versammlung, in der sich „Theologia" gewissermaßen beglaubigt, ist gegen diese Schöpfung Gersons doch noch kindlich zu nennen. Auch Johannes' von Dambach Consolatio trägt das Merkmal ihrer Veranlassung an sich, aber innerlich innigst verwoben mit dem ganzen Inhalt ist sie nicht. Gerson war eben Psycholog, Theolog und Dichter.

Das Gerson äußerlich beeinflussende historische Ereignis, das an seine Kraft höchste Anforderungen stellte, allein trug nicht die Schuld seiner seelischen Erschütterung, sodaß er dem aktiven Eingreifen in das kirchliche Leben endgültig zu entsagen beschloß. Gehen wir dem Ziele nach, dem er diente, der Lehre von der Überordnung des Konzils über den Papst, dann ist es vielleicht nicht zu verwegen, wenn man es unternimmt, seelische Fäden von dem ihn beklemmenden Schuldbewußtsein zu seiner Einstellung gegenüber den konziliaren Bestrebungen zu spinnen. Ich urteile in diesem Zusammenhang nicht über die dogmatische Berechtigung oder Nichtberechtigtheit, ebensowenig über die kirchengeschichtlichen Faktoren, die seine Haltung auslösten; ich möchte hier lediglich einen psychologischen Zusammenhang bloßlegen, der mir zu bestehen scheint. Auffallend bei diesem scharfen Denker und verwunderlich gegenüber anderen Consolatorien ist es, daß im 4. Buch, nachdem alle Widersprüche gelöst scheinen, alle Trostgründe erläutert sind, nochmals dieselbe Frage von der Heilsgewißheit, der erdrückenden Schuldhaftigkeit, aufgegriffen wird. Ist das nicht Zeichen eines sich schuldig wissenden Charakters? Zu allem Überfluß wird noch von Gewissensängstlichkeit gesprochen. Gerson war ein dogmatisch scharf auffassender Geist, Gerson war ein über die unhaltbaren, mitunter verrotteten kirchlichen Verhältnisse vor Erregung erzitternder Geist, Gerson wußte aber auch — und gerade er, der Theologe, wußte deutlich, wie grundstürzend trotz aller Zustände, die sie begreiflich machen, seine neuen Ideen waren und wie antikirchlich bei den Bestgesinnten

und wissenschaftlich Gebildeten es empfunden werden mußte, das Amt um des Trägers willen zu treffen. Der Widerspruch zwischen dem von nüchternem Verstand ihm Anbefohlenen und seinem — sagen wir — religiösen Empfinden, der Ansicht vom Wesen des Papsttums, scheint ihn seelisch gebrochen zu haben; darum machte er sich die schwersten Vorwürfe und verlieh ihnen Gestalt in seiner wundervollen Consolatio theologiae, die besser das Klagelied einer zerrütteten Seele hieße. Diese Auffassung ergibt sich mir ohne jede künstliche Konstruktion und Unterbauung aus dem Zusammenhang von lib. IV pros. 1 und der aus dem ganzen 4. Kapitel redenden gesteigerten Trostlosigkeit des Mannes, der unter einer ungeheuren Verantwortung fast zermalmt wurde. Johannes' von Dambach Werk ist also, wie wir gesehen, nicht das einzige Trostbuch, bei dem weniger die objektive Not als die subjektive Bedrängnis den Anlaß zur Abfassung gab — aber wie matt, steif sind seine Stimmungen gegen die Seufzer dieser todwunden, edlen Seele!

Die Entwicklung der Veranlassung zu Gersons Consolatio ist länger geworden als die entsprechenden Abschnitte bei den übrigen Autoren — doch nicht länger, als es der Bedeutung des Gersonschen Werkes vor den anderen ziemt.

Ein wichtiger Vergleichspunkt in den einzelnen Consolatorien ist auch die Form, in die der Autor jeweils seine Worte kleidet.

Wir kennen Johannes' von Dambach Aufbau, worin die äußere Anlage des Boëthius durchweg unbeachtet gelassen ist und einer Anordnung nach Traktaten Platz machte. Der Abfall — wenn man ihn so bezeichnen darf — bezieht sich auf zwei Momente, die Form d. h. den Wechsel zwischen Prosa und Metrum und den Aufbau des Werkes nach einem einheitlichen Plan mit gedanklicher Steigerung.

Beiden Momenten wird außer dem Liber de consolatione Rationis, der doch schon eine Consolatio im speziellen Sinn darstellt, und Albertanus nur ein mir bekanntes Trostbuch gerecht: Gersons Consolatio theologiae. Er sieht die Furcht vor Verdammung als erregendes Moment an und löst in den verschiedenen Punkten der Abhandlung den Knoten. Das Werk ist eine Einheit. Prosen und Metren sind verteilt wie bei Boëthius, das Versmaß der Metren dem Boëthianischen nachgebildet.

Petrarca hat wie Johannes von Dambach nur die Anlage nach Prosen übernommen, während der Aufbau nicht nur die Anlage des Boëthius beiseite ließ, sondern jede Disposition des einzelnen Buches verschmähte; in 255 Dialogen, nur mit Unterbrechung durch die Einleitung des 2. Buches, wird ein Gut

nach dem anderen behandelt. Das Werk ist nicht nur unorganisch, sondern ungeordnet. Freilich hat Petrarca den Vorzug vor Johannes von Dambach, daß er Glück und Unglück in zwei Büchern sorgsam scheidet. Ferner hat er den Dialog streng durchgeführt. Während aber Johannes von Dambach den Dialog nur andeutet, Petrarca ihn zum reinen Schema herabwürdigt, sodaß z. B. der Kranke Einwürfe erhebt, die auf den Zusammenhang gar keine Rücksicht nehmen, eher ein plumpes Mittel sind, zu einem neuen Punkt überspringen zu können, ohne auf inhaltliche Momente achten zu müssen, treibt Gersons Dialog das Thema inhaltlich voran. Der Verfasser hatte eben gelernt, „in forma" zu reden und war ein gewandter Dialektiker. Lebhaft und natürlich wahr ist auch der durchweg poetisch gehaltene Dialog bei Henricus Pauper, dessen Sprache wegen ihrer drängenden Leidenschaft wohltuend beeindruckt; z. B. überbietet der Ausdruck: „neronior" und „neronizare", von der grausamen Pein der Leiden gebraucht, alle Klagen der Consolatorien an Plastik. Sein Trostbuch baut sich einheitlich und planmäßig in vier Büchern auf: in lib. II 50 setzt der Dialog zwischen „Henricus" und „Fortuna" ein, in lib. III 1 der zwischen „Henricus" und „Philosophia".

An Boëthius schließt sich enge an Petrus Compostellanus; er bietet ein Prooemium, dann folgen zwei Bücher, die nach Prosen und Metren wechseln; sein Werk ist ein in der Gedankenführung steigendes Ganzes, Problemstellung und Lösung fügen sich organisch ein. Auf einer Stufe mit Petrus Compostellanus steht Albertanus de Albertinis. Doch hat der Liber consolationis et consilii noch mehr das Aussehen eines scholastischen Traktates mit Quaestiones und Solutiones. Albertanus unterscheidet sich auch darin von Petrus Compostellanus, daß er in der Einführung der poetischen Teile nicht so willkürlich umgeht wie Petrus, der jetzt die Metren zusammenballt, dann sie wieder spärlicher einstreut.

Die genannten Trostbücher stehen alle in mehr oder weniger aktueller Abhängigkeit von Boëthius. Außerdem aber ist ihnen eigentümlich, die Antike zu benützen. Abgesehen von mittelalterlichen Gepflogenheiten lud das Thema, das gerade in der Antike beliebt war, dazu ein. Johannes' von Dambach Stellung in dieser Frage kennen wir. Henricus Pauper liebt Seneca, Cato, Probus, Cicero und erklärt ihre Sittenregeln für maßgebend, nicht die eines Demokrit oder Demokenas [?]; zweimal (lib. II 16 f. und lib. II 30) gebraucht er das Bild von der „Rota fortunae" und nimmt Stellung zur Armut gleich Seneca. Das Trostbuch erhebt

sich überhaupt nicht über die antike Fragestellung und bewegt sich gerne in antiker Mythologie. Petrus Compostellanus hinwieder kennt nur einen Meister, Boëthius, und zeigt sonst keine mir ersichtlichen Spuren antiker Quellen. Er ist hingegen stark von Augustinus abhängig.

Die antiken Quellen nachzuweisen bei Albertanus, bereitet dank der Ausgabe Thor Sundby keine Mühe; ich verweise auf die Fülle der Zitate und Belege in den Randnoten und gehe nicht ins Einzelne. Eigentümlich ist, daß seine Liebe zu Seneca, Cicero, Publilius Syrus das Interesse an den christlichen Autoren, die doch Johannes von Dambach auch kennt, völlig verdrängt.

Richtunggebend für den Inhalt sind ähnlich wie bei Henricus Pauper die antiken Zitate bei Petrarca. In der Einleitung zum 1. Buch erklärt er, daß er sich an Senecas „Büchlein" anschließen wolle[27]; der Verfasser versteht darunter die Schrift: De remediis fortuitorum. Die Übersicht über deren Zitate gestaltet sich also:

Petrarca, caput:	De rem. fort.:	Zahl der Zitate bei Petrarca:
8	X: X 5 u. Add.	2 Stellen
9	X	3 „
13	XI add.	3 „
18	XVI	1 Stelle
32	XV	1 „
48	XIII	1 „
52	XV	1 „
54	XIV	1 „
67	VIII add.	3 Stellen
96	XII add. (Anfang)	1 Stelle
117	II Text u. Add.	3 Stellen
119	II	1 Stelle
120	IV	1 „
124	III	1 „
132	V add.	3 Stellen
(2	IX)	1 Stelle
(25	VII)	1 „
(112	VI)	1 „

Aus vorstehender Übersicht ergibt sich, daß Petrarca das ganze Schriftchen ausgebeutet hat; zunächst benützte er dessen

[27] Seneca ipsae (!) fortunae partem illam, quae sibi difficilior visa erat — et est haud dubie prima fronte rigidior — brevi admodum sermone perstrinxerat. Is libellus passim in manibus vulgi est. Cui ergo nihil addere, nihil detrahere meditor, quod et magno ingenio conflatum opus nostram dedignatur limam et mihi meis rebus intento nec comere aliena nec carpere est animus.

zweiten Teil (X—XVI), dann den ersten (II—VIII). Die eingeklammerten Zahlen besagen, daß die betreffenden Kapitel und Nummern einander im Sinne gleichen, ohne daß wörtliche Übereinstimmung nachzuweisen wäre. Petrarcas, Johannes' von Dambach und Senecas Anschauungen über wahres und falsches Glück decken sich, ausgenommen Petrarcas Auffassung vom Greisenalter, in dem Petrarca nur Unglück sehen will. Im übrigen ist sein Werk durchaus Consolatio philosophiae, der die Antike genügt. Sogar das der Antike wichtige Thema, es sei furchtbar, nicht begraben zu werden, übernimmt er.

Bei Gerson treten die antiken Autoren zurück und bleiben bloß nebensächlicher Schmuck: Cato (II 1), Aristoteles (II 3. 4 u. a. a. O.), Pythagoras (IV 3) werden erwähnt, in einem einzigen Abschnitt (II 4) dominieren sie: Aristoteles, Horaz, Sallust, Stoa, Vergil. Boëthius wird in III 4 u. a. a. O. zuweilen angeführt. Ob die kunstvoll gebauten Metren, die durchaus antike Versmaße, die Adonische, Sapphische, Asklepiadische u. a. Versarten benützen, Zeugnis geben von unmittelbaren antiken Einflüssen, ist schwer zu entscheiden, da sie alle ihr Gegenstück bei Boëthius haben, also von dort übernommen sein können. Freilich müssen wir annehmen, daß ein Gerson Horaz gelesen habe.

So viele antike Autoren nun die genannten Trostbücher auch zitieren mögen, ein ganz kleiner Bruchteil derselben deckt sich mit Johannes' von Dambach Zitaten: am ehesten harmoniert noch Albertanus mit Johannes von Dambach in der Auswahl der Schriftsteller, aber seine Zitate sind auch zumeist von den Johannes von Dambacherschen verschieden.

Ein Moment, wenn auch ein geringeres, bildet die Antike bei Santillana, Warnerius, Vrie.

Santillanas Dialog bewegt sich im Geist der antiken Stoa, der Sprechende ist einer der Sieben Weisen, aber außer Pythagoras wird kein antiker Autor ausdrücklich zitiert. Vrie hingegen liebt es, seinen Metren antike Fabeln einzustreuen. Eine Sonderstellung nimmt Warnerius ein; er zitiert die Antike in Beispielen; aber außer Plato sind es nur Männer von kirchengeschichtlicher Bedeutung: Cerinth, „Novatus", Arius, Constantinus Copronimus u. a.

Unter den im zweiten Abschnitt aufgezählten Consolatorien lebt nur Bias contra Fortuna von antikem Geist.

Das Verhältnis zur Antike ist ein treffliches negatives Kriterium in der Consolatio aeternae sapientiae. Sie ist wahrhaft Trostbuch, lebt aber bereits von nicht antikem Geist, stellt also insofern im zweiten wichtigsten Teil eine selbständige Verarbeitung eines der Antike fremden Stoffes dar. Der Dialog ist wie der Kern des Inhalts aus Seuse übernommen; bei Seuse aber

dürfte er ebensowenig der Antike abgelauscht, sondern eher eine sprachliche Darstellung der dem Mystiker bekannten seelischen Zwiesprache sein; diese aber ist, wenn anders es Mystik gibt, eine psychisch primäre Tatsache. Trotzdem soll die Möglichkeit einer mittelbar literarischen Beeinflussung der Dialogform nicht geleugnet sein.

Was an der Consolatio aeternae sapientiae nicht auf Seuse zurückzuführen ist, Teil 1 und 3 und Verarbeitung der Gedanken im 2. Teil, verrät allerdings ein unter Seuses Gestaltungskraft stehendes Können; mit dessen Verwertung fällt der literarisch und inhaltlich wertvollste Kern zusammen, nämlich in Teil 2:

Überlast der Leiden und deren Nutzen	(fol. 57 ff.)	= cap. 13 aus Seuse
Erzählung vom „discipulus“	(fol. 58^{V} f.)	= „ 14
Bemerkung über den Wert des Blutes Christi	(fol. 59^{V})	= „ 14 Schluß
Art der Leidensnachfolge	(fol. 60^{V})	= „ 15
Vom Tod	(fol. 61^{V})	= „ 21
(Von der Hölle	(fol. 66)	= der Anordnung des Themas)
„O judex tremende“	(fol. 67^{V})	= cap. 11
Die Lehre von den affectiones	(fol. 70^{V} f.)	= „ 24 Schluß. (Seuse aber hat je 4 Punkte; die Consolatio nur 3)
Pilger und Stadt	(fol. 72^{V} ff.)	= cap. 6.

Der Exzerptor hat sich aber durchaus nicht sklavisch an die Vorlage geklammert; er stellt um, gebraucht neue Wendungen usw.; z. B. für Ausdrücke wie: im Leiden unbeständig und schwach sein usw., führt er Bilder ein: (im Glück) „rhinoceron audacissimus“, (im Unglück führst du Waffen) „aranearum fragiliora“, usw.

Aus der Gesamtheit der dargestellten Consolatorien einschließlich des Johannes von Dambacherschen gewinnen wir einen genauen Begriff dessen, was man unter Consolatorium zu verstehen hat. Wir müssen unterscheiden:

I. Unter die Literaturgattung der Consolatorien im eigentlichen Sinn begreift man Werke, deren Inhalt die Darbietung von Trostgründen in Leiden ausmacht — ob nun dieselben im vornherein spezifiziert oder allgemein gefaßt sind, kommt zunächst nicht in Frage —, deren Form der Dialog ist, der wenigstens im Prooemium vorbereitet sein muß, mag er auch im Lauf der Erörterungen zurücktreten; immer aber muß ein Tröstender sprechen, der zu

Tröstende als gegenwärtig wenigstens gedacht werden können. Diese Form des Dialogs ist also nicht nur akzidenteller oder integrierender Bestandteil; sie gehört zum Trostgrund wie die Form zu ihrer Materie. So verlangt es die Definition eines Consolatorium, wenn anders wir die Consolatio philosophiae des Boëthius als Urtyp aufstellen wollen.

II. Die uneigentlichen Consolatorien sind solche, die ausdrücklich Anspruch erheben, Consolatorien zu sein, deren lehrhafte Tendenz aber so überwiegt, daß das Werk den Charakter des Trostbuches einbüßt und nur dessen Namen beibehält. Dienen die Trostbücher im eigentlichen Sinn trotz aller theoretischen Deduktionen in erster Linie praktisch pädagogischen Zwecken, so erhalten die der zweiten Art, ohne es zu wollen, den Charakter spekulativer Traktate. Senecas Trostbriefe z. B. könnte man nie Consolatorien im eigentlichen Sinne heißen. Doch davon später.

Zuvor sei noch erwähnt ein Trostbuch, das sich dem soeben entwickelten Schema nicht ganz einfügt:

Een troost ende spiegel der siecken der ghenen die in lijden zijn, des Wilhelmus Gnaphaeus.

Obwohl es Consolatorium im eigentlichen Sinn ist, in folgerichtig durchgeführtem Dialog sich entwickelt, eine „Fabel" zugrundelegt, kann es doch nicht zur eben behandelten Gruppe gerechnet werden. Sein Problem weicht nämlich von dem in Gruppe 1a ursprünglich gefaßten Glücksproblem noch weiter ab als Gruppe 1b, behandelt ausschließlich das Leiden des Christen und fügt eine Tröstung in der Angst vor dem Tod bei. Dem Inhalt nach müßte es den im Abschnitt III zu behandelnden Trostbüchern Niederdeutschlands und der Niederlande beigezählt werden; allein die formalen Elemente verbieten das.

Also zwischen zwei Arten, zu deren erster es der Form nach gehört, deren zweiter es dem Problem nach einzureihen wäre, als einzigartig dastehend, bietet der Troost der siecken eine wertvolle Ergänzung in der Bestimmung der Trostbücher im engsten Sinn, wird zum indirekten Beweis dafür, daß die soeben entwickelte Art der Consolatorien eine in sich geschlossene, eindeutig bestimmbare Literaturerscheinung darstellt, die, soweit ich bis heute sehe, der niederländischen Mystik und Aszese fremd gegenübersteht.

Der Traktat atmet bereits reformatorischen Charakter.

Gegenstand einer künftigen Untersuchung wird es sein, die niederländischen und niederdeutschen Trostbücher unter dem Gesichtspunkt der ideengeschichtlichen Entwicklung als Vor-

bereitung auf die Reformation darzustellen. Wie sich später noch zeigt, wird gerade in den niederländischen Trostbüchern des ausgehenden Mittelalters das Moment des subjektiv religiösen und demgemäß der rein seelischen Tröstung mehr betont als in denen des anderen Deutschland. Die niederländischen Consolatorien zumal sind es, die sich vom Boëthianischen, durch Johannes von Dambach ausgebauten Schema loslösen und die psychologischen Tröstungsmomente entwickeln. Sie, wie die vorwiegend in Süddeutschland entstehenden Trostbücher gehen meist aus vom Verfall des Kirchentums, aber diese wagen nicht den Sprung zur gänzlichen Loslösung von ihm.

Der vorliegende Traktat zerfällt in zwei Teile: Trost im Leiden, Trost für Sterbende.

Der beiden Teilen vorhergehende Prolog legt dar, wie sich zwei Landleute, Timotheus und Tobias, darüber unterhalten, daß ihr Freund Lazarus krank sei. Sie wollen gehen, ihn zu trösten, da die berufenen Tröster der Menschheit, der Klerus, versage, wie ja überhaupt die „Roomsche Kerke" eine verachtenswerte Einrichtung geworden sei. „ceremoniëndienst" sei alles, was sie leiste — die Liebe in ihr sei gestorben. Darum wollten sie selber den Liebesdienst erfüllen.

Timotheus spricht über das Leiden, Tobias über den Tod.

Inhaltlich bietet der erste Abschnitt keine neuen Leidenslehren: Leiden wird von Gott verhängt aus Liebe, zu seiner Verherrlichung, zu unserer Verähnlichung mit Christus, zu unserer Prüfung, Losschälung, Genesung, Bestrafung.

Die Grundzüge sind die alten, neue Gedanken führt die Begründung ein. Besonderes Gewicht legt der Autor:

1. auf das Leiden als Zeichen der Liebe Gottes. Nur die, welche „Christenen zijn metter daet, ouermits si met den gheloouighen gheest Christi begaeft zijn", leiden in der rechten Art; denn sie haben den lebendigen, nicht nur den „historisch geloof, dat ook de Duivelen hebben".

2. auf das Leiden als Strafe. Wir müssen leiden nach dem Beispiel der Märtyrer, ohne zu meinen, daß die „heiligen Märtyrer" einen besonderen Vorzug bei Gott besäßen.

Daran anknüpfend polemisiert der Verfasser scharf gegen den Heiligenkult, dessen Ursprung auf das Heidentum zurückführe, und im Zusammenhang damit gegen Papsttum, Gottesdienst, Ablaß, „gulden missen" usw.

Mit Unterweisungen über die Kunst, geduldig zu leiden, schließt der erste Teil.

Im zweiten lehrt Tobias, den Tod als „doorganck tot het leuen" zu betrachten. Diese Lehre zeigt neue pädagogische Gedanken:

Nicht deshalb, weil der Tod physische Schrecken an sich hat, soll er uns bewegen, in uns zu gehen; die leiblichen Bedrängnisse sollen wir vielmehr als Mittel der Befreiung erachten, „want een Christen mensche een heeft gheenen meerderen last, gheenen grooter viant, dan dit lichaem der sonden". Was wir gemeinhin Tod nennen, ist nicht Tod. Wahrer Tod ist „verbeeldinghe des doots" (stoischer Einfluß). Wahren Tod erleiden nur die, welche am Sinnlichen hängen. Daraus folgt die Pflicht der Losschälung.

Der Wert des Trostbuches, verglichen mit dem der übrigen, ist nicht so hoch anzuschlagen, als F. Pijper[28] annimmt. Die Erörterungen sind meist nüchtern aszetisch und entbehren der Glut der Liebe und der Poesie der Sprache, die wir aus den übrigen niederländischen Trostbüchern kennen. Die Bedeutung des Troost der siecken ruht eher in der Darstellung der religionsgeschichtlichen Einzelheiten. Die Polemik verleitet den Verfasser niemals zu gehässigen Ausfällen, so scharf seine Anklagen lauten mögen. Pijper zählt mit Recht das Buch sowohl „tot de stichtelijke als tot de polemische geschriften". Echtes Verlangen, Gott zu finden, und wahre von falscher Form der religiösen Betätigung zu unterscheiden, verklärt das Werk.

II.

Von mittelalterlichen Trostbüchern im weiteren Sinn sind mir bekannt geworden:

Der Zeit nach steht an erster Stelle *Der zielen troest*, wahrscheinlich um die Wende des 14./15. Jahrhunderts entstanden (die zu Oldenburg liegende HS weist das Schreibejahr 1407 auf). Es kann nicht in den Umfang dieser Untersuchung, die den Seelentrost lediglich als Vergleichsglied heranzieht, fallen, den sehr verwickelten Fragen nach der Entstehung, dem Autor und dem problematischen lateinischen Original nachzugehen. Die Anmerkung bringt die von mir eingesehene Literatur, die zu keiner restlosen Klärung der Frage führen kann.

C. Borchling nennt in seinem Reisebericht: *Mittelniederdeutsche Handschriften in Norddeutschland und den Niederlanden* allein neun HSS des sehr beliebten Traktates. Es handelt sich um lauter niederdeutsche Versionen; eine einzige, Cod. 850 der U.-B. Gießen, ist hochdeutsch. Wie es im Prolog heißt, stellt

[28] *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica,* uitgegeven door S. Cramer en F. Pijper, I (1903) 137—249, und *Mededeelingen van het Neederlandsch Historisch Instituut te Rome* (1926): J. Cornelissen, *Over Consolatie-Literatuur* 168.

die deutsche Fassung eine Übersetzung dar *uß dem latin in das dutsche*; ein lateinisches Exemplar derselben konnte ich nicht finden. Merkwürdig ist, daß die einzige hochdeutsche Version mit lateinischem Text beginnt; vermutlich war der Text des fehlenden ersten Blattes, der dem Text: *lieve vader* bis *orbaerlic wesen* entspräche, ebenfalls in Latein geschrieben; erst bei: *der selen trost* beginnt die deutsche Version.

Inhaltlich ist der belehrende Traktat eine Unterweisung über die zehn Gebote Gottes mit jeweils kurzer systematischer Einleitung, an die sich eine bunte Fülle Beispiele schließt. Dieser Unterricht ist in Dialogform gefaßt: das Kind bittet um Belehrung, die tauglich sei, das Himmelreich zu erwerben. Der Vater willigt ein und verspricht, seine Lehre in Buchform zu fassen. Der Dialog wird folgerichtig durch das Werk hin beibehalten, wenn er auch keine innere Bedeutung besitzt; die Unterweisung wäre auch in der rein theoretisch-belehrenden Form verständlich.

Im Prolog standpunktet sich das Werk und beweist, daß es Trostbuch sei: Der Seele wahrer Trost liege in heiliger Lehre und Betrachtung der Heiligen Schrift. Darum werden im Seelentrost ausschließlich diese beiden Faktoren herangezogen; wer an sie sich hält, werde wahren Trost schöpfen. In rhetorisch wirksamer Antithese vergleicht die Einleitung weltlichen und übernatürlichen Trost. In überaus eindrucksvoller Weise werden nun berühmte Titel altdeutscher Fabeldichtung und Heldengeschichte hergezählt: Viele lesen . . . Dietrich von Bern, hören von den alten Hunnen, umfahren die Welt, dienen König Artus, Alexander läßt sich von Greifen entführen, Apollonius will den goldenen Tisch schauen . . ., aber jede Fabel schließt mit dem Refrain: Alles nützt nichts, „want si en vinden daer niet der sielen troest". Darum — das ist der Sinn — gibt es nur einen Trost, die Gebote Gottes.

In weitschweifiger Aufzählung werden die Quellen genannt, die ängstlich jeden nicht christlichen Autor ausschließen. Deren Angabe differiert im nieder- und hochdeutschen Text, der das *boec der coninghen der werlt* nicht kennt.

Das EXPL. ist in beiden Versionen kurz, fast unvermittelt. MS 850 schließt:

hye endet sich der Selen trost.

Gott helff uns das wir von der helle pyene werden erlost.

Et sic est finis huius operis in anno lx° [= 1460] . . . *per me et fridericum Sommer de lore* etc.

Die Überlieferung kennt einen großen und kleinen Seelentrost; der große fügt zu den zehn Geboten die Sakramentenlehre.

Wie A. Koch in den Jahresberichten für Neuere Deutsche Literaturgeschichte (a. a. O. 1891) nachweist, sind „Der guldene Schlüssell", die „Seelen-Speiss", das „Hertz-Opffer" nur andere Titel für den Seelentrost.

Von eng begrenztem kirchengeschichtlichem Interesse ist die *Consolacio Johannis papae, ne incidat in desperacionem.*

Sie ist erhalten in:

Wien (Nat.-Bibl.):

MS 4176 (Theol. 204), 2^0, saec. XV, fol. 98^{RB}—99^{VA}.

Gedruckt bei Von der Hardt II 324 ff.

Diese Consolacio ist ein Teil der umstrittenen *Invectiva in diffugientem e Constantiensi Concilio Johannem XXIII.*[29].

Erler wie Finke beurteilen das Werk als ein gehässiges Pamphlet und eine Schmähschrift. Ich kann diesen Ton nicht heraushören — im Gegenteil. Ziehe ich de Vrie, Jüterbogk, Henricus de Hassia, Hämmerlin zum Vergleich heran, so führen diese eine viel schärfere Sprache, decken weit rückhaltloser das sittenlose Leben der Prälaten auf und behandeln sie mit viel geringerer Schonung. Harte Vorwürfe genug sind auch in der Invectiva zu lesen. Eine grundlegende Behauptung Erlers möchte ich aber zunächst abweisen; er macht den Versuch, einen Unterschied zwischen der Behandlung Johanns XXIII. und der beiden anderen Päpste zu konstruieren. Die Schrift richtet sich in gleicher Weise gegen die drei Päpste; hat nur besonderes Interesse für Johann XXIII. Ich weise nur darauf hin, daß die „Invektive" die zwei anderen Päpste mit dem Wort aus Dan. 13, 52 charakterisiert. Ein vernichtenderes Urteil kann man ja über einen Menschen kaum fällen, und da sollte sich die Invektive gegen Johann XXIII. richten und die beiden anderen Päpste schonen, ihnen schmeicheln, um sie zu gewinnen (vgl. Erler, a. a. O. 385)? Ich kann ferner einem Autor keine gehässige Tendenz zuschreiben, der wie die Invectiva zwar die Fehler nennt, vielleicht zu grell malt, um dann jedoch mit Abschnitt XXVI (nach Von der Hardt) in eine Consolatio überzugehen und gleichsam zu sagen: „Aber auch für dich, du ungeratener Sohn, gibt es noch Buße und Rettung." Nur wer den Mut hat zur Wahrheit und die Fehler bejaht, kann der Stimmung der Versöhnung mit Gott Raum in seinem Herzen geben.

---

[29] Ich verweise auf die einschlägige Literatur: G. Erler, *Dietrich von Nieheim* (Leipzig 1887) 382 ff.; ders., *Theodorici de Nyem, De scismate libri tres* (Lipsiae 1890); H. Finke, *Forschungen und Quellen zur Geschichte des Konstanzer Konzils* (Paderborn 1889); ders., *Kleinere Quellenstudien ...* (H. J. B. G. 1887 Jg. VIII). Bei diesen Autoren sind auch noch andere HSS genannt.

Ohne hineinlegen zu wollen, was nicht im Text steht, scheint mir die Consolatio (Abschn. XXVI—XXX) nur eines zu predigen, Johann XXIII. solle nicht mit der Ablegung der äußeren Würde seine Seele vernichten: Darum war es der in eine Consolatio ausklingenden „Invectiva" zu tun. Wie könnte denn ein Pamphletist, der „den Papst moralisch zu vernichten" strebt, den Traktat aus MS 4176, fol. 98^{RB} überschreiben: *Consolatio* [und weiter] *Johannis papae, ne incidat in desperationem*? Mir dünkt der Sinn des Trostbuches kein anderer als der des 27. Kapitels der Regula Benedicti: „Et consolentur eum, ne abundantiori tristitia absorbeatur."

Dabei setze ich natürlich voraus, daß die Überschrift vom Verfasser stammt; wenn nicht, beweist sie wiederum, wie die Zeitgenossen den Abschnitt verstanden.

Dazu tritt als ergänzendes Moment, die Art zu schreiben: Auch Pamphletisten gebrauchen Schriftstellen, aber der Hohn und die Ironie steht ihnen an der Stirne geschrieben. Nicht so in unserem Traktat, dessen Titel: „Invectiva" ich nicht billigen kann. Wer unvoreingenommen an den Traktat herantritt, muß meines Erachtens zugestehen, daß die Verwertung der Schrift durch den langen Traktat hin nie parodistisch oder gar blasphemisch anmutet, daß der Autor bei Heranziehung der Bibelstellen eine ernste Absicht hegte. Gerade die Schriftstellen verbreiten eine gewisse Weihe über die Sprache und verhüllen unter ihrer Decke manchen Schmutz. Wieviel Sünden sind doch nur angedeutet, nachdem sie schon einmal gesagt werden sollen! Selbst die Consolatio aeternae sapientiae fällt mitten in mystischen Gedankengängen herbe Urteile und verbirgt sie nicht in Zitaten, wie hier vielfach geschieht. Freilich muß man ganz in die Bibel eingelesen sein, um im einzelnen zu erkennen, aus welchem biblischen Zusammenhang der Verfasser eine Stelle herausgreift und welchen Sinn der Verfasser gerade mit der betreffenden Stelle verbinden will. Kann ein gehässiger Pamphletist jenes Initium aus cap. 26 in den Mund nehmen: „Ego mater pulchrae dilectionis . . ." „pro te orare non omittam . . ." d. h. du magst begangen haben was immer, ich bin doch die Mutter Christi, und dann hält der Verfasser dem schwachen Papst die an den schwachen Petrus gerichteten Worte aus Lc. 22, 32 vor: „Pro te orare non omittam, ut fides tua non deficiat." Ich gehe einen Schritt weiter:

Erlers und Finkes Gründe für die Autorschaft Dietrichs von Niem erkenne ich vollkommen als schwerwiegende an und sehe die stilistischen verwandten Momente der Traktate, die wohl noch schärfer gefaßt werden können; aber ich möchte

dennoch die Frage der Autorschaft nicht als endgültig gelöst erachten. Schreibweise und Grundidee der klagenden, tadelnden und tröstenden „Ecclesia" passen doch an sich besser zu de Vrie als zu Dietrich von Niem. Die Vergleichung mit Theodorici de Nyem *De scismate libri tres* legt mir die Vermutung nahe, Dietrich von Niem hätte die Invektive realistischer gestaltet, als sie vorliegt. Dietrich von Niem hat ein gewisses, höhnendes Interesse an den zu schildernden Übelständen — die „Invectiva" niemals; sie bedauert.

Ein abschließendes Urteil aus stil-kritischen Gründen zu geben, bin ich noch nicht imstande; diese allein scheinen mir den Ausschlag zu geben, und deshalb glaube ich, daß die Untersuchung des Tenors sehr in die Wagschale fiele.

Im Zusammenhang der Consolatorienforschung interessiert zunächst nur der Abschnitt der *Consolatio*. Wie ich durch Hinweis auf formale und inhaltliche Momente zu zeigen versuchte, verdient der Abschnitt diesen Namen und kommt sogar einem Consolatorium im engen Sinn nahe; denn der Traktat ist die Ermahnung der „Ecclesia", der Ermahnte ist gegenwärtig gedacht. Das Ziel ist eindeutig genug spezifiziert, Erweckung der Bußgesinnung; allgemeine ethische Erwägungen fehlen.

Als Consolatorium auf einer Stufe mit dem Traktat: Der zielen troest steht der *Liber internae Consolacionis* (lib. III de Imitatione Christi).

Wie der Titel besagt und wie im Laufe des Werkes wiederholt wird (z. B. cap. 12, 14, 16, 17, 18, 21, 22, 23, 25, 29, 30), will das Buch ein Trostbuch sein für materielle und geistige Nöte. Was die Form anbelangt, so ist der Dialog folgerichtig durchgeführt, aber in einer recht dürftigen Weise durch ein schematisches „Fili", dem umgekehrt ein „Domine" entspricht. Der angeredete geistliche Sohn vertritt die Rolle des Kranken, der Lehrer die des Tröstenden. Wie schon diese beiden Termini andeuten, trägt der Traktat den Charakter der Unterweisung an sich, wie er ja auch eine aszetische Schule sein will.

Wer nun Lehrer sei, darüber ließe sich wohl streiten; in cap. 4 scheinen sich der „Meister" und die „Veritas" zu unterscheiden (vgl. cap. 15); in cap. 9 nennt sich der Lehrer „finis supremus et ultimus" (ebenso 17, 18, 24). Demnach ist Gott der Lehrer; aus cap. 30 erhellt, daß Christus selber spricht.

Der lehrende Charakter im Gegensatz zu dem des Trostbuches offenbart sich darin besonders, daß vielfach der Meister zu reden anhebt, anstatt den Schüler seine Not erst offenbaren zu lassen (cap. 17, 18, 23, 24). Daraus ergibt sich für die Tendenz des Autors, daß es ihm um eine Consolatio im Sinn des Boëthius

nicht zu tun ist; für die Dialogführung, daß sie rein formelhaft ist; für den Inhalt, daß das Werk Abhandlung ist. Dieser Charakter verstärkt sich dadurch, daß wiederholt (z. B. cap. 25, 27, 32) überhaupt keine Antwort des Schülers erfolgt. Erfolgt aber eine Gegenrede, dann ist die Zwiesprache oft dadurch illusorisch gemacht, daß der Meister allein ein ganzes Kapitel lang redet, die Antwort des Schülers, ein bloßes Echo zu den Worten des Lehrers, das folgende Kapitel einnimmt, z. B. cap. 13/14, 19/20, 28/29, 30/31, 33/34, 49/50, 51/52. Trotzdem dürfte man den Dialog des Liber internae consolationis nicht auf eine Stufe mit dem Petrarcas stellen. Die Zwiesprache ist natürlich wahr und wird durch die Ideen selbst bestimmt, es klaffen keine gewalttätigen Risse im Inhalt.

Von allen anderen Consolatorien unterscheidet sich dieses durch die Sprache. Sie ist leidenschaftslos, abgeklärt, vergeistigt, will an Gegenständen, die der realistische Dominikaner Johannes von Dambach erörtert, nicht rühren. Gerade dadurch prägt sich der religiöse Charakter aus, schwächt sich der des Trostbuches ab.

Früher scheint der Titel eines Trostbuches dem ganzen Werk, das wir heute *Imitatio Christi* nennen, gegeben worden zu sein; jedenfalls überschreibt Günther Zainer die von ihm gedruckte Ausgabe der Nachfolge Christi (Hain 8589): *Incipit libellus consolatorius ad instructionem devotorum. Cuius primum capitulum est de imitatione Christi et contemptu damni vanitatum mundi. Et quidam totum libellum sic appellant* ... Das 3. Buch aber trägt den besonderen Untertitel: *Liber internae consolationis.*

Die Autorenfrage sei, insoweit hierher gehörig, gestreift: Paul Hagen[29a] hat in der Lübecker Stadtbibliothek *Vormaninge de dar tein to binnenwendigen dingen* aufgefunden, die er als Urschrift der Imitatio Christi ausspricht. Diese 60 Kapitel entsprechen gerade den 12 Kapiteln des 2. und Kapitel 1—7, 9, 11—13, 15 u. 16, 19, 22—25, 27—29, 31—47, 49—54, 56—58 des 3. Buches in ihrer jetzigen Fassung. Die den Traktat bergende HS stammt aus dem 15. Jahrhundert. Wie Hagen beweist, handelt es sich in diesem Traktat um eine später von Thomas Hemmerken überarbeitete Vorlage, deren Entstehungszeit erst noch untersucht werden muß. Daß auch der neugefundene Traktat noch Probleme birgt, gibt Hagen selbst zu; er weist a. a. O. S. III Anm. 1 auf die Überlieferungsfrage der einzelnen Bücher hin. Sie ist nicht einheitlich.

[29a] Vgl. P. Hagen, *Mahnungen zur Innerlichkeit,* Lübeck 1926, und *Forschungen und Fortschritte* II (1926) Nr. 22, 186 f.; ferner A. Hyma, *The Christian Renaissance* (Michigan 1924) 190. Hyma behandelt den Einfluß Radewijns auf das 1. Buch der Imitatio Christi.

Campbell verzeichnet unter Nr. 1686 einen Traktat: *Van vurighe troestinghe totten doechden* mit dem INC.: *Dit is dat vijfte boeck van qui sequitur.* Gemeint ist der *Libellus spiritualis exercitii* (Tomae a Kempis... opera omnia II [Frib. 1904] 329 ff.) [30].

Das 3. Buch der Nachfolge Christi wurde auch selbständig überliefert; wie MS Nr. 56 (1730) (101 D 2), 4°, fol. 113R—153V [31] beweist, als *Een boeke van inwendigher troestinge.*

INC.: *ik sol horen, wat die here in mij sprect...*

EXPL.: *ewigher claerheit. amen.*

Auch der Traktat: *Le liure intitule eternelle consolacion* (= Hain 5648) mit dem INC.: *Cy commence le liure intitule... lequel est moult utile* geht auf das 3. Buch der Imitatio Christi zurück. Der Traktat spricht

im 1. Teil vom guten Ruf. INC.: *Regnum dei*;
im 2. „ von der *interior locutio*;
im 3. „ von der *perfecta imitatio.*

Meines Wissens erstmals gedruckt *par Michel le noir demourant a Paris sur le pont saint michel a lymage saint Jehay levangeliste.*

Von Bedeutung für die Consolatorienforschung ist die Schrift: *De humanae vitae felicitate,* die der Humanist Bartholomaeus Faccius König Alphons von Aragon (gemeint ist Alfons I. von Neapel) widmet [32].

Die Abhandlung betrifft das Problem: „Niemand kann in diesem Leben glücklich werden". Über diese Frage disputieren drei Männer: Antonius, „juris consultus" aus Palermo, der die Prinzipien der „vita contemplativa" verficht; ihm steht gegenüber

[30] Der Druck Campb. 1686 (= Haag, Kgl. Bibl. 150 G 7bis) kennt sogar folgenden Titel: *hyer beghinnen die capitelen des navolghenden boekes, dat sechste boek van qui sequitur* = Libellus de recognitione propriae fragilitatis (Ed. Pohl II [1904] 357 ff.).

[31] Vgl. auch MS Deventer 101 D 2 (1730 des Katalogs), 4°, saec. XV.
fol. 1, 2 leer.
„ 3R— 54V *dat boexken van den ynwendighen gheesteliken oefninghen.*
„ 54V—106R *dat andere boexken der wtwendigher lichamliker oefeninghe.*
„ 106R—110V Gebete.
„ 111R—111V *van eenen gheesteliken closter* = Hamburg (St.-B.) V 135R—139R.
„ 113R—153V *een boeke van inwendigher troestinghe* = lib. int. cons. III.
„ 153V—173V *van den stimmen der innigher ziel.*
„ 173V—194R *die iiij in speken* = *De quat. instinct.* des Henricus de Vrimaria; vgl. Borchling, a. a. O. III. R. B. S. 45.

Das Folgende hat der Katalog (Catalogus der Handschriften berustende op de Athenaeum-Bibliotheek te Deventer 1892) nicht zerlegt: *De' stemmen der inwendighen ziel.* Dann die *vier inspeken* und *een epistele.* Ob hier noch als selbständig gedachte Stücke folgen, konnte ich nicht bestimmen.

[32] Hanoviae 1611.

der beredte Lamola als Vertreter der „vita activa", während der Veronese Guarinus mehr den Unparteiischen spielt, obwohl auch er eingreift.

Die Unterredung baut sich in zwei Teilen organisch auf: der erste beweist, daß äußere Güter nutzlos sind, der zweite betrifft das Wesen des „Summum bonum" — das Boëthianische Schema ist auf die einfachste Form reduziert. Im ersten Teil wird das Problem gestellt: „Niemand kann in diesem Leben glücklich werden — vor allem vermögen Reichtum und was damit zusammenhängt das Glück nicht zu bringen." Lamola bemüht sich, diesen Satz des Guarinus zu widerlegen; er beginnt mit dem höchsten der Stände, den Königen, und behauptet, sie seien wahrhaft glücklich. Von seinem Gegner mit Boëthianischen Gründen widerlegt, weicht er Schritt für Schritt zurück, die Stände des Privatmannes, Soldaten, Bauern, des Priesters und Gelehrten behandelnd — ohne Erfolg; die mit jedem Beruf verbundenen Gefahren lassen ein Glücksgefühl nicht aufkommen. Worin besteht aber nun das Glück schlechthin? Diese Frage zu lösen, dient der zweite Teil, der nach kurzer dialektischer Einleitung in einem Monolog des Antonius erledigt wird. Glück besteht nicht in „voluptas", nicht in „doloris privatio, indolentia", nicht in „virtutis voluptas", nicht einmal in der „scientia", ja sogar die Tugend in Verbindung mit den „bona corporis et externa" nach Aristotelischer Anschauung ist nicht „summum bonum". Das ist bemerkenswert bei einem Humanisten. „Summum bonum" besteht allein in Gott und seinem Genuß im ewigen Leben. Die Eigenschaften dieses Genusses werden wieder in Boëthianischer Weise entwickelt, sogar dessen Frage nach dem „liberum arbitrium" erörtert.

Abgesehen vom Fehlen einer Fabel steht diese Consolatio wegen ihrer Verwandtschaft mit der Consolatio philosophiae an ideellem Gehalt weit über den anderen zuletzt genannten. Philosophische Bildung verbindet sich mit gutem theologischem Wissen, ein glatter lateinischer Stil, wenig bildbelebt, dient klarer Ausdrucksweise.

An einer Stelle berührt Faccius sich mit Vries Tendenzen: er schmeichelt Alfons von Neapel und rühmt versteckt sein Mäzenatentum.

Der Prosa sind häufig kurze poetische Betrachtungen über den vorliegenden Gegenstand eingestreut, die alle Juvenal entnommen sind. An antiken Autoren sind im übrigen Sueton, Xenophon und Vergil mit vielen Zitaten und Erzählungen verwertet.

Folgender Umstand ist schließlich noch erwähnenswert: dieses Trostbuch ist, soweit mir bekannt, das einzige, dessen Ver-

fasser veranlaßt wurde, einem naheliegenden Vorwurf zu begegnen, daß nämlich der Dialog nicht organisch ausgebaut sei.

Aus einem Brief des Faccius an Stroza erhellt, daß an Lamolas Einwürfen beanstandet wurde, sie opponierten zu wenig nachdrücklich, Lamola streiche zu früh seine Segel und biete rasch und leicht „victas ubique manus".

Für viele Consolatorien träfe das Gleiche zu, namentlich bei denen, die den aszetisch-lehrhaften Charakter zu sehr betonen. Ich erinnere nur an Thomas a Kempis, den Seelentrost, Johannes von Dambach selbst, auch an Petrarca. Faccius beruft sich aber für diese Erscheinung auf seine Vorbilder: Xenophons *dialogus de vita tyrannica*; auf Ciceros *de senectute* und *de amicitia*. In diesen drei Stücken sei die Kontroverse ebenfalls einseitig entwickelt.

Fünf weitere Trostbücher müßten diesem Abschnitt noch angefügt werden, die *Cythara spiritualis* des Henricus Kaltysen, die *Consolatio timoratae conscientiae* Nyders, die zwei Consolatorien Jüterbogks und das Trostbuch Hadrians des Kartäusers. Sie finden aber besser später ihren Platz.

Den Abschluß dieses Teiles mögen drei kurze deutsche Trostbücher aus dem 15./16. Jahrhundert bilden, die in der S.-B. München erhalten sind:

CLM 26293 (ZZ 3293), 8°, saec. XVI, fol. 20^{R}—23^{R}.

Consolacio spiritualis.

INC.: *Mein getreus liebs kind auf dein frag antwort ich.*

EXPL.: *Also . . . hastu ein peschaid auf dein pit vnde frag an mich geton.*

Eine Zwiesprach des Meisters mit dem Schüler, die in 15 Lehrstücken über den Glauben, den Empfang des Altarssakramentes und dessen Hindernisse handelt. Bemerkenswert ist, daß im 12. Punkt geraten wird: „Das der mensch zu zeiten obste von dem hl. sacrament . . ."

CGM 447, 8°, saec. XV, fol. 58^{V}—59^{V}.

INC.: *wer zw mir will kommen.*

EXPL.: *mög erwerben. amen.*

Zwiesprach zwischen dem Heiland und der Seele. Sie ist kleinmütig, daß sie schon „der welt vrlaub" geben und leiden soll. Der Heiland sagt: Es gebe nur einen Weg: „du müst dir selber eyn piß eynlegen und such trost yn dem leiden mein . . ."

Ein echtes Consolatorium ist auch der in Versen geschriebene Dialog:

Een claghe van die mensch. Ende een vertroostinghe daer op van maria.

MS 98 des Biss. Mus. Haarlem, 12°, saec. XV, fol. 201^{R}—204^{R}.

INC.: *Maria conninghe.*

EXPL.: *liet versaecht. Finis.*

Nähere Angaben fehlen.

Der Mensch bittet Maria um Hilfe in dem ehrlichen Bestreben, sich zu bessern. Maria verweist auf die überfließenden Verdienste des Leidenstodes Christi.

Mit diesem Traktat scheint *Der mistroestiger troest*, erhalten in der Bibl. roy. de Belg. II 10 491 A, fol. 1^{V}—18^{V}, Ähnlichkeit zu haben.

INC.: *O myn arme sondich mensce.*

EXPL.: *ygelijck sondich mensce die gracie begeret vanden moeder der gracien.*

Wir haben ein echtes Consolatorium vorliegen, dem ein Dialog zwischen dem „sondare" und der „moeder der ontfermherticheit" zugrundeliegt. Der Sünder klagt zunächst laut seine Sündennot, Maria „dit horende speect . . .": „Wien horic daer so iamerlic clagen ende hermen . . ." und erbarmt sich des Unglücklichen. Der Sünder offenbart sich jeweils, worauf die Trösterin die moralische Anwendung macht. Das einzig mögliche Heilmittel für den Sünder liegt in der Möglichkeit, die Gnadenmutter um Vermittlung bei ihrem Sohne zu bitten.

Verfasser, Abfassungszeit usw. sind unbekannt. Da mir der Traktat nur aus Exzerpten bekannt ist, kann ich kein endgültiges Urteil abgeben, ob der Traktat mit dem vorher behandelten verwandt oder bloß ihm ähnlich sei.

So sehr die bisher beigebrachten Beispiele Verschiedenheit im Aufbau des Traktates, in Zweck und Inhalt aufweisen, das literarische Moment des um der Tröstung willen angelegten Zwiegesprächs eignet doch ihnen allen. Zwar hat der Begriff: Consolatio Wandlungen mitgemacht, deren eine und sehr wichtige der Wechsel des Standpunktes ist; die Consolatorien verloren ihren rein philosophischen Charakter, büßten dadurch das wichtige Moment der reinen Ethik ein und wurden theologisch unterbaut, bis schließlich keines der stoischen Elemente mehr gerettet wurde. In dem Augenblick, wo die ausschließlich auf Offenbarung gegründeten Tröstungen die Ethik der Consolatio nicht nur beeinflussen, sondern sogar erdrücken und ausmerzen, wo die Mystik das Leiden nicht mehr als drückende Aufgabe ansieht, sondern Leiden suchen und heiß ersehnen lehrt, haben wir an sich keine Consolatorien mehr, die Boëthius als seinem Werk verwandt anerkennen könnte. Diese Consolatorien gehören einer anderen Welt an, stehen auf einer verschiedenen Ebene. Ich denke hier an den zweiten Teil der Consolatio aeternae sapientiae, an Theodoricus Vrie. So wie nun einmal Boëthius eine Consolatio

vorgebildet hat, muß in ihr ein kühler Geist der Philosophie wehen, der seine wesensbestimmenden Momente nicht der Übernatur entlehnt. Ein theologischer Einschlag, entsprechend dem Buch der Consolatio philosophiae, wie ihn die Consolatio Rationis, das Werk des Faccius u. a. aufweisen, trägt nur zur Vervollkommnung des Inhalts bei, aber nie könnte die trostspendende Quelle ausschließlich der Offenbarung entspringen, ohne daß die Tröstung ihre Natur änderte. So kann es kommen, daß in einem konkreten Fall wohl die formalen Elemente gegeben sind, während die inhaltlichen mangeln.

Dem inhaltlichen Wandel tritt ein zweites Element an die Seite: Der Begriff der Consolatio ist schließlich soweit verändert, daß auch die Form des Dialogs fallen gelassen wird und nur mehr der logisch disponierte, aszetisch aufklärende Traktat übrig bleibt, der auf paränetische Momente verzichtet — d. i. das Consolatorium im uneigentlichen Sinn.

III.

Der bedeutendste dieser Traktate, soweit ich sie kennen lernte, ist das oft abgeschriebene *Viridarium consolationis*, das die Bibliotheca Casinensis (series IV 1880), MS lat. 207, dem hl. Bonaventura zuschreibt.

INC.: *Quoniam ut ait apostolus Petrus.*

EXPL.: *ad quam ipse dei filius nos perducat. Amen. Explicit liber . . .*

Als Zweck nennt das Werk, es wolle einen Strauß geistlicher Lehren für die eigene Betrachtung und den Unterricht binden. Kernpunkt des Lehrgehalts ist die Darstellung der „superbia" als der Wurzelsünde und deren Folgen. Das Werk zerfällt in fünf Teile, deren beide ersten von Laster und Sünde handeln, denen zwei Teile über das Wesen der Tugend entsprechen; ein letzter Abschnitt bringt Corollarien.

Als Früchte der superbia gelten:
avaritia — invidia.
ira — inanis gloria, semita mortis.
gula — acidia, fructus carnis.
Schließlich luxuria, aus der das odium dei kommt.

Ihnen steht gegenüber die Wurzel-Tugend humilitas; aus ihr sprießen:
prudentia — fortitudo.
iustitia — temperantia, semita vitae.
fides — spes, fructus spiritus.
Schließlich caritas und pax.

Die erste Tabelle heißt die HS „arbor vitiorum", die zweite „arbor virtutum". Auch diese schematischen Darstellungen schreibt die Ausgabe Bonaventura zu.

Wie schon der Prolog ankündigte, werden im weitestgehenden Maß die Autoren zu Rate gezogen, besonders Aristoteles und Seneca neben den Kirchenvätern.

Eine Sondergruppe bilden für sich die der Zahl nach unerschöpflichen Consolatorien mit Bezug auf den Tod, sei es den drohenden eigenen, mehr noch bei Anlaß des Todes eines Geliebten, Freundes, der Tochter, der Gattin usw. Es hätte weder einen ideengeschichtlichen noch literarischen Zweck, sämtliche in C. Gesners *Partitiones theologicae pandectarum universalium* und *Pandectarum sive partitionum universalium libri XXI* (Tiguri 1548 und 1549) unter lit. G 269 b und G 86 b gesammelten Titel, angefangen von der *Epistula consolatoria ad Ludovicum regem Francorum super morte primogeniti* des Vinzenz von Beauvais, nachzuprüfen. Ich greife aus diesen Trostbüchern nur zwei heraus:

Das *Consolatorium contra metum mortis* (Wolfenbüttel, Weissenburg 94, 8^0, saec. XV, fol. 1^R—60^V), das vermutlich von Johannes Dorsten stammt. Der oft erwähnte Erfurter Katalog kennt nämlich ein *Consolatorium contra mortis metum, quem libellum fecit dominus doctor dorsten ord. Aug.* = *G 28.* Eine eindeutige Datierung und Identifizierung aus dem Traktat heraus ist unmöglich. Im 9. Abschnitt wird Petrarca genannt, der 1374 starb, im 28. Henricus de Hassia († 1397). Wir können daher den Traktat lediglich für das 15. Jahrhundert ansetzen.

Ferner die *Epistula magistri Heinrici de Hassia super consolatione Echardi episcopi Wormacensis in morte fratris,* im Index *Consolatio mortuorum* genannt.

Das *Consolatorium contra metum mortis* hat das
INC.: *Doctor gentium vas electionis, sanctus Paulus.*
EXPL.: *naturaliter glorificandus. Amen.*

Für mitteldeutsche Herkunft würde gut die sprachliche Eigentümlichkeit passen, die Gutturalen und Tenues abzuschleifen: *jehenna* für *gehenna; endelechia* für *entelechia; derminacio* für *terminacio* usw.

Das Thema: *Noli metuere iudicium mortis* (Sir. 41, 5), am Anfang jedes Kapitels wiederholt. Der Verfasser sah sich zur Abfassung des Traktates veranlaßt durch einen Freund, der bereits das zweitemal in unverhältnismäßige Trauer und Angst vor dem Tod gefallen war; ihm soll nun geholfen werden.

Die 36 Kapitel wollen sein ein *fasciculus quidam florum doctrinalis, qui cultu philosophorum et sanctorum in agris sapientiae pullularunt, in unum collectus.*

In philosophisch kluger Art, aber in einer der Consolatio fremden Weise beginnt der Autor mit dem Begriff der Furcht, die er in eine natürliche, anerzogene — übernatürliche und eine berechtigte und unberechtigte scheidet. Die übernatürliche ist berechtigt und gut, die natürliche kann nur reguliert, die anerzogene muß gegebenenfalls behoben werden. Im Lauf des ersten Teils des Traktats, den ich ungefähr bei Absatz 23 (der Tod kein Übel) schließen möchte, wird nun gezeigt, inwiefern wir vor dem Tod uns über Gebühr fürchten, weil wir seine ethische und dogmatische Bedeutung mißkennen, und wie durch rechte Weise, den Tod zu betrachten, die Angst sogar beseitigt werden könne.

In der Consolatio erkennt man einen gewissen Widerstreit der mittelalterlichen Anschauungen mit neuzeitlichen. In Absatz 11 finden sich noch die alten Auffassungen von der Leibfeindlichkeit, in Absatz 23 ergeht der Autor sich in Bildern, die theophrastisch sein könnten: ⟨vita⟩ „est stabulum stercoreum . . ., ubi foetor . . . abhominabilis". Der Lebensdrang ist ihm „fames cogens ad siliquas porcorum luere". Neben diesen Reminiszenzen alter Anschauungen finden sich Auffassungen über den Tod, die von Johannes von Dambach mißbilligt würden: „Der Tod ist nicht zu fürchten, aber auch nicht wünschenswert." Der Tod ist ein Übel schlechthin, „simpliciter", als Beraubung des Lebens (Abs. 14/15). Der Tod ist lediglich in unerschütterlicher Geduld tragbar. Seneca aber, dessen Auffassung Johannes von Dambach schlicht übernimmt, ist hier als „t a d e l n s w e r t" (Abs. 9) bezeichnet.

Es ist nicht klar, ob der Traktat, wie er vorliegt, von einem einzigen Verfasser stamme. Jedenfalls setzt bei Abs. 24 eine fremde Hand ein; außerdem ist der 28. Abschnitt überschrieben *caput ultimum,* obwohl weitere acht Abschnitte folgen, ferner setzen von da an die sonst durchweg üblichen Kapitelsüberschriften aus; endlich fallen diese letzten Kapitel inhaltlich gegen die vorhergehenden ab. Meines Erachtens endet nach Absicht des Verfassers der Traktat mit Absatz 28, was unbeschadet des Inhalts möglich wäre.

Dem Traktat ist eine Appendix angefügt:

INC.: *Mors naturalis.*

EXPL.: *die enthalt vs kruhait* (?).

Das Stück ist kaum noch lesbar.

Die Autoren sind im weitgehenden Ausmaße zu Wort gekommen: Herodot und Platon, Aristoteles, Cicero, Seneca, Valerius Maximus, Macrobius, der Polycraticus, Wilhelm von Paris, Thomas von Straßburg, Aegidius von Rom, Jacobus von Cessolis, Henricus de Hassia, Franciscus Mayronis, ein „Machimet", Petrarca, Boccaccio.

Die andere hierher gehörige Consolation, den Brief Heinrichs von Hessen, fand ich in einer den Bibliographen des Mannes bisher unbekannten HS in:

Maihingen:

MS II 1 fol. 74, saec. XV, fol. 280^{R}—299^{V}.

INC.: *Reverendo in Christo patri ... in medio regni pestilencie.*

EXPL.: *ut patet Mt 30 ...*

Datierung: Der Traktat ist verfaßt nach 1378 — fol. 290^{V}: *per tales pastores et prelatos carnales ... istud schisma miserabile exortum ... usque in presentem diem continuatum*; und vor 1409 — fol. 297^{R}: „bestia biceps" für Papst-Zweiheit. Der Ausdruck: *in medio regni pestilencie* könnte auf Wien hinweisen, wo Henricus de Hassia sich zu jener Zeit aufhielt; er spricht gerne in Bildern z. B. *inter quercos et phagos* (vgl. Epistola: *De futuris periculis ecclesie*). Der Brief hat zwei Teile:

1. Betrachtungen über den Tod und mystische Auslegung der Tagesstunden, in denen uns der Tod überraschen kann.
2. Vom Gedanken, daß der Tod eines Familiengliedes Leiden bedeutet für die Angehörigen, kommt der Verfasser darauf, daß Leiden das göttliche Strafgericht hintanhält.

Das gegenwärtige schlimmste Strafgericht sei der Verfall der Kirchenzucht und das Schisma.

Der Traktat wird hier zum zeitgeschichtlichen Sittengemälde düsterster Art, realistisch, wie es bisher noch kein Schriftsteller malte. Vom niederen Klerus sagt er: „... ut equi emissarii ad uxores alienas hinniunt"; die höheren Kleriker sind „Jungfrauenschänder" und „Simonisten". Gerade die Hirten sind es, die „ihre Herde zerfleischen". Nur eines müßten sich alle redlich Gesinnten angelegen sein lassen: Bekämpfung des „miserabile scisma" (296^{R}), der „bestia biceps" (297^{R}) und „vastatrix" (297^{V}).

Es ist interessant wahrzunehmen, daß Männer wie ein Heinrich von Hessen, die durchaus nicht Historiker sein wollen, vom Groll über das Elend der Zeit überschäumen; der Verfasser vergißt überhaupt, worüber er hatte reden wollen.

Wie mit den aus Anlaß von Todesfällen geschriebenen Consolatorien verhält es sich vielfach mit den die Kranken tröstenden.

Man kann deren zwei Arten unterscheiden:

Sind sie Consolatorien, die einer der angeführten Gruppen entsprechen, so werden sie in diesen Untersuchungen herangezogen. Tragen sie aber mehr den Charakter von Gebetbüchern und wollen sie lediglich Gebete für Kranke bieten, dann sind sie hier unterdrückt, weil von „Consolatio" überhaupt nicht mehr gesprochen werden könnte. Es ergäbe sich ja die Notwendigkeit, die mittelalterliche Gebetsliteratur zu untersuchen. Aus diesem Grund werden auch die *Precationes biblicae* bzw. *Dat gulden ghebedeboexken*[33] nicht behandelt. Es enthält zwar einen Abschnitt: *Een Troostinge voor die crancken,* aber diese Tröstung will nur Anweisung geben, für sie zu beten.

Ein buntes Bild aszetischer und ethischer Fragen bietet der:

Tractatus de moerentium consolatione (Prag U.-B. IV E 15, saec. XV, fol. 1—35^{V}). Der Autor nennt sich in dem Hexameter:

Edidit hoc opus: frater de Sommerfelt ortus.
Nomine Johannes: cui sit merces perhennis.

INC.: *in omni hac angustia...*

EXPL.: *merces dabitur aeterna, quam et mihi donare dignetur...*

Die Vorrede kündet Trostworte aus Augustinus, Gregorius, Origines an. Inhalt:

I. cap. 1—3: Viele werden durch Leiden entsittlicht, viele suchen nach einem Grund derselben und sehen ihn in den Vorgesetzten.

II. cap. 4—14: Erwägungen religiös-aszetischer und rein ethischer Art über die Natur und den Zweck der Leiden.

III. cap. 15—17: Nach einigen Fragen über das Gebet im Leiden wird das Problem aufgerollt: „Warum geht es den Guten und den Schlechten schlecht?" Das Consolatorienproblem wird hier in teilweise veränderter Fassung wiedergegeben. Arten der Leiden.

IV. Zeitfragen:
   a) Wie können wir „die Zeiten erlösen"?
   b) Die Gegenwart ist nicht schlechter als die Vergangenheit — die Leiden sind gleich drückend.

V. Verlust äußerer Güter zu fürchten, ist sinnlos.

Obwohl die Consolatio ideengeschichtlich ziemlich belanglos ist, finden wir doch hier zwei ungewöhnliche Problemstellungen: die Frage nach dem Leiden der Menschen ist ganz allgemein gestellt, doch läuft sie auf den Sinn hinaus wie sonst; den Hinweis

[33] Nijhoff-Kronenberg, Nr. 501—504.

in IV b auf die stets gleich drückenden Zeiten fand ich bisher noch in keiner Consolatio.

Von ausschließlich praktisch-aszetischem Interesse sind zwei Consolatorien aus Wolfenbüttel:

Cod. Helmst. 1393, 8°, saec. XV, fol. 61R—227V: *Consolacio bona ad infirmos.*

INC.: *Nolumus vos ignorare.*

EXPL.: *eternaliter requiescere ...*

Cod. Helmst. 1396, 8°, saec. XV. (Der letzte Traktat der HS ist verfaßt 1453; die HS wohl in einem Zug geschrieben.) fol. 77V—82V:

De interna consolatione percipienda.

INC.: *Quicunque desiderat.*

EXPL.: *paternitati divinae ascribunt.*

Das zweite Werk steht an Wert weit über dem ersten. Dieses stellt ein Sammelsurium von Tröstungen gegen mancherlei Leiden dar:

fol. 61R—66R: Lateinische Einleitung, dann deutscher Text, fol. 68R wieder ein Stück lateinischen Textes, dann deutscher Text. Dem Äußeren, der nachlässigen Form, entspricht die Ungegliedertheit des nicht wertlosen Gehaltes, der sich auf geistlichen Fortschritt, Betrachtung, Sünde bezieht. Manches Wort, wie das von den fünf Talenten muten wie Trümmer eines vollwertigen mystischen Traktates an, dessen Reminiszenzen sie sind. Dann setzt eine Abhandlung über das Gewissen und über die Reue ein.

fol. 78R—79R: *Ars contra pusillanimitatem* — die Beichte als Arznei. Nun setzen Gebete ein, lateinischer und deutscher Form.

fol. 83R folgt ein Ritual für Sterbende — die Legende vom sterbenden Papst und seinem Diakon aus der Trierer HS (s. S. 216) findet sich auch hier (fol. 124V f.).

fol. 154R folgen schließlich sogar die mit Noten versehenen Formulare für die Totenmesse.

Was wollte der Autor mit dieser unschönen Sammlung?

Die HS gehörte ehedem nach Wöltingerode laut B.-V.: *quem [librum] contulit nobis Henricus Fricken* [del.] ...

Auf dem zweiten Vorsetzblatt: *Einkommen den 14. Marcij anno 1572 Aus dem Kloster Waltingrode.* In der HS ist wiederholt von der „dna abba", der „prelata" die Rede (fol. 143R).

Daraus ergibt sich, daß zum Gebrauch der Nonnen ein Handbüchlein für Leben und Sterben zusammengestellt wurde.

Auch dieses Consolatorium zu besehen, ist nicht zwecklos, weil wir in ihm eines der tiefststehenden Glieder dieser Familie sehen. Vergleichen wir damit die Consolatio philosophiae oder auch Johannes von Dambach!

Der andere Traktat aus MS 1396, das ebenfalls aus *Wolthingerode* stammt, steht hoch über dem eben genannten Traktat. Die *interna consolatio* hat den Zweck zu lehren, daß das wichtigste Moment für innerliche Tröstung die Übergabe des eigenen Willens an Gott sei. Die Leiden werden in ähnlicher Weise wie bei Johannes empfohlen durch den Hinweis auf den dem Grad des Leidens entsprechenden Lohn.

Es finden sich einige theologisch interessante Bemerkungen über das Wesen der Affekte in Gott eingestreut.

Im Zusammenhang mit den beiden genannten HSS sei auch der *Erasmi Roterdamensis Epistola consolatoria in adversis* Erwähnung getan, die sich an die Franziskanerinnen von Cambridge wendet. Erasmus ermahnt zu Geduld, Hoffnung und Ausharren „in silentio". Die verschiedenartigsten Leiden können nur geheilt werden im „reverti ad deum".

Die Blüte jener Art Consolatorien, die in freier Weise aszetische Lehren geben und diesen Unterricht „Trostbuch" nennen, liegt in den Niederlanden und dem angrenzenden Niederdeutschland des 14. und 15. Jahrhunderts. Der Form nach ein Mittelding zwischen Consolatorium im weiteren Sinn und dem nur äußerlich so benannten aszetischen Traktat, weil es stets einen Schüler anredet und ihn gegenwärtig denkt, ohne ihn redend einzuführen, überragt es dem Ideengehalt nach im Durchschnitt weit das lateinische Consolatorium derselben Art diesseits des Rheins und beweist, daß der Schwerpunkt der Pflege höheren geistlichen Lebens an den Niederrhein gewandert war. Das lateinische Consolatorium außerhalb dieser Sphäre, z. B. in Oberdeutschland, dagegen gehalten, weist Stillstand in der Ideenproduktion auf; in den niederdeutschen und niederländischen Trostbüchern flutet neues Leben. Sie charakterisieren sich durch drei Momente:

1. Die bloße Aszese ist beherrscht von der Mystik. Der — fast möchte man sagen — dumpfe Geist des Seneca, der wie eine unbezwingliche Faust auf die Leidens-Aszese des Mittelalters nur zu hart drückte und aszetisch-praktisch den Menschen nicht recht froh werden ließ, wird niedergehalten von den einströmenden Elementen der Mystik des Oberrheins. Meister Eckehart fand praktisch einen neuen Ausgangspunkt für das geistliche Leben, das Leben Gottes in der Seele, der primär mit dem Leiden nichts zu tun hat; er baut daher eine mehr bejahende, mit positiven Elementen erfüllte Lehre vom Innenleben auf. Diese Elemente wirken auch in den deutsch geschriebenen Consolatorien nach.

2. Trotz des Einflusses solcher Momente aber lassen sich diese Trostbücher niemals zu unsolidem, phantastischem und eingebildetem Mystizismus verleiten, wahren vielmehr stets den Geist eines gewissen realen Sinnes, der sich vor zweifelhaften Überstiegenheiten hüten will — dazu veranlaßt durch die eher praktische Seite ihrer Aufgabe; sie wollen ja dem Volke dienen.

3. Diese Consolatorien sind zwar im allgemeinen weniger schematisch aufgebaut, zeugen aber ohne Ausnahme von intensiverem philosophischem und theoretisch-aszetischem Interesse als die lateinischen.

Das Neue, Belebende in diesen Trostbüchern wird um so ersichtlicher, wenn man bedenkt, daß diese Consolatorien nicht wesentlich verschiedene, bisher unbekannte Autoren zitieren, soweit sie sich wenigstens ausdrücklich darauf berufen. Sie atmen aber froheren Lebensmut.

Als Beispiele von Consolatorien dieser Art nenne ich:

Die vertroestinghe der ghelatrene menschen.

INC.: *Ier beghint een schoon boeck Ende is gheheten die vertroestinghe der ghelatrene menschen Ende van der verclaringhe der consciencien. Ende is inhoudende XXVII capittelen . . .*

Dat eerste capittel Hoe een mensche.

EXPL.: *in der eewicheit amen . . .*

Bes.-Verm.: *pro sorore clara Rufelaerts.*

Das Werkchen erfreute sich großer Beliebtheit, wie die bei Nijhoff-Kronenberg genannten Drucke beweisen.

Eine einheitliche Disposition weist der Traktat nicht auf. Der Kernpunkt seiner Lehre ist, die „gelatenheit ende lijdsaemheit . . . ende ontreckinghe der hulpeliker gracien" darzustellen (4. Kap.).

Das ist die wichtigste Regel im Seelenleben, die „gelatenheit" zu wahren. Daher ist es nicht gut, sich nach der Beicht in Gewissensängste verstricken zu lassen und niedergeschlagen zu sein, wenn das Gefühl nicht in harmonischer Reaktion steht zum Willen (4. Kap.). In allweg müssen wir lernen „gelassen sein"; „soeticheit" und „suericheit" sollen uns gleichgültig werden (Kap. 16). Selbst im Verkehr mit Gott, in seiner Liebe muß man daher gelassen bleiben und nicht Süßigkeit der Liebe suchen. Das 12. Kapitel betont, „dattet veel sekerre ende verdientlijker is die ontreckinghe der gracien gods doechdelic te ghebruken dan inder soeticheit . . . ons doechdelik te hebben". Wir müssen lernen, selbstlos zu sein im geistlichen Leben: „daer ic mi selven laet, daer vindt ic mi"; „daer ic mi selven soeck, daer verlies ic mi" (Kap. 15).

Süßigkeit zu fühlen, ist nie Vorteil für die Seele. Besser ist es, sich deren zu entschlagen. Süßigkeit zu suchen, ist Zeichen der „geestelijke inwendige oncuysce mensce“ (Kap. 8). Wie wir daher himmlischen Trost nur nehmen dürfen, wenn Gott ihn gibt, so dürfen wir noch weniger Trost beim Geschöpf suchen; wir müssen unserer „neigelicheit der sinlicheit ende der naturen pinen sterven“ (Kap. 9). Das zu lernen, ist schwer, weil wir nicht verstehen, daß „die luste sal alleen wesen in gode, niet in sijn gauen“ (Kap. 13); weil wir geistlicher Unkeuschheit d. h. der Selbstsucht frönen (Kap. 27).

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß Süßigkeit nicht Gradmesser der Liebe sein kann, sondern der gute Wille (Kap. 1 und 7) und daß wir nicht nach unserem Fühlen, sondern nach unserem Tun gerichtet werden (Kap. 4), d. h. „verdulch lijden ende doghen“. Leiden, Tugend üben, Sünde meiden (Kap. 5) und sittlich leben — das sind die Angelpunkte des gesunden geistlichen Lebens (Kap. 8 und 20).

Damit soll nicht geleugnet sein, daß es Süßigkeit im geistlichen Leben gebe; freilich ist die gemeinhin so bezeichnete nicht „der warachtighe“, sondern „der valsche smaeck“ (Kap. 16). Die wahre Süßigkeit des Geistes ist allein jene, die ihren Sitz „in den inwendigen gront in dat verburgen des gheestes“[33a] hat (Kap. 22).

Es ist nicht zu übersehen, daß diese Lehre sich enge berührt mit Johannes von Dambach, der darüber ähnlich spricht (vgl. S. 136).

Neben dieser Lehre läuft noch die Behandlung einiger anderer Lehrpunkte her: von der richtigen Beicht (Kap. 1—4), von wahrer Reue (Kap. 6), vom Wesen und der Notwendigkeit der Gnade (Kap. 8, 20 und 21), die als „radi, wtulietend ende invlietend ende weder vlietend“ beschrieben wird (Gedankengänge letztlich neuplatonischer Mystik machen sich hier bemerkbar).

Im 8. Kapitel wird auch von den Temperamenten gesprochen und erklärt, daß sich für das innere Leben nicht eignen die melancholischen, aufgeblasenen und skrupelhaften Menschen, während die „fröhlichen und beweglichen“ gute Veranlagung dafür besitzen.

Dieses Consolatorium zählt zu den edelsten unter den hier behandelten. Der freundlich-ernste Ton in der Sprache verrät den liebenden Meister; die Reife und Geklärtheit des Inhalts verbietet es, sich ermüdet vorzeitig abzuwenden.

Dem Ganzen fehlt lediglich die sich auch im Aufbau aus-

[33a] Vgl. die Lehre vom *Abditum mentis* und vom Seelengrund.

drückende Systematik. Der Stoff ist nicht genügend einheitlich angeordnet, vielleicht die Wirkung des Einflusses der Quellen; als solche sind hauptsächlich verwertet Meister Eckehart, Ruysbroek, die Nachfolge Christi, das Horologium divinae sapientiae und das Buch von den neun Felsen.

Den Einfluß der einzelnen abzuwägen, muß ich mir noch vorbehalten.

Es ist endlich von Interesse, darauf hinzuweisen, daß auch hier (Kap. 18) herbe Worte fallen über schlechte Mönche, Priester, Bischöfe und den Papst.

Über die Entstehung des Traktates[34] wissen wir nur, daß er „ghecoppeleert of versammt" ist aus den Schriften der Kirchenlehrer. Der erste Drucker, Hugo hansz van Woerden, hat seine Ausgabe mit großer Sorgfalt gemacht; er verglich nicht nur die im Kloster zu Roemburch liegende HS, die selbst eine Abschrift darstellt, sondern hat nach Bernard J. M. de Bont auch deren Vorlage verglichen und so einen emendierten Text geben können. Alle näheren Angaben sind aus den *Bijdragen* a. a. O. ersichtlich.

Psychologisch feinfühlig ist auch das *Boexken: Troest der consciencien: Lectulus noster floridus*[35].

In der Einleitung erzählt der Autor, dieses Bett sei die Seele — die gute sei mit Blumen geschmückt, die schlechte mit Mist verunziert.

Der Unrat der Seele aber stamme entweder von innen oder von außen.

Die Tröstung besteht darin, daß das von innen stammende Ungemach der Seele aufgedeckt, analysiert und so die Seele, zu dessen Erkenntnis gelangend, geheilt werde.

Die Wunden der Seelen aber sind:

1. Unbescheidene Traurigkeit.
2. Unmäßige Schwermut.
3. Gedanken gegen Gott:
   a) Glaubenszweifel.
   b) Zweifel an Gottes Erbarmung.
4. Versuchung zum Selbstmord.

---

[34] B. J. M. de Bont, *Een handschrift uit het Klooster Roemburch bij Leiden*, in: *Bijdragen vor de Geschiedenis van het Bisdom van Haarlem* XXVII (1903), gedruckt von Christian Snellaart zwischen 1477 und 1480. — Wertvolle Hinweise und Anregungen für das Studium der niederländischen Trostbücher verdanke ich Professor W. de Vreese, Rotterdam.

[35] Nach einem dem Exemplar der Kgl. Bibl. Haag (Sign. 150 E 35) eingeklebten Zettel vom 4. Mai 1771 handelt es sich um einen äußerst seltenen Druck, *vielleicht das einzige Exemplar.*

Auf die Erklärung des Punktes 3 b wird besonders Gewicht gelegt: Zweifel an der göttlichen Barmherzigkeit werden am ehesten behoben durch klare Einsicht in das Wesen Gottes, der Sünde und der wahren Reue. Das aber ist am wichtigsten zu wissen, was Todsünde und warum Todsünde sei.

Dem theoretischen Teil steht als zweiter eine psychologische Betrachtung der Skrupulosität gegenüber. Die sechs Merkmale, womit sie charakterisiert wird, verraten den erfahrenen, weisen Seelenkenner.

Als abschließendes Problem wird die in Trostbüchern viel behandelte Frage erläutert: „Warum leiden auch die Guten?"

Mit Johannes von Dambach verglichen, steht der zweite Teil wohl kaum hinter der Consolatio theologiae zurück.

Hinsichtlich des Charakters als Consolatorium hält dieses den *Vertroestinghe der ghelatrene menschen* nicht die Wage, da es ausschließlich referierender aszetischer Traktat ist.

In einzelnen Teilen von höchstem poetischen Wert ist das Trostbuch in:

MS Convent 5 (Hamburg), 8^0, saec. XV, fol. 1^R—42^R:

Dit synt de vroude des sele trostes des hilgen ghestes also ghenomet.

INC.: *Sanctus Augustinus.*

EXPL.: *ymmer mere. amen.*

Bes.-Verm.: *gretken wegheners hort dit boek to.*

Der Traktat ist ein feurig-inbrünstiges Bittgebet um die Tröstungen des Heiligen Geistes im Leiden.

Inhalt:

Prolog (1^R—3^R): Anrufung des göttlichen Geistes.

1. fol. 7^R— 9^R: *O kum . . . onde verheff myne dancken myt behender vornuft.*
2. fol. 9^R—11^R: *kum onde storte dy in my.*
3. fol. 11^R—13^V: *kum onde vorluchte my.*
4. fol. 13^V—17^V: *kum reyne ghest, hete ghest, onde sote ghest.*
5. fol. 17^V—26^R: *kum hilleghest du ghelauede troster* — Lehre vom Leiden.
6. fol. 26^R—42^R: *kum du meister der warheit* — Lehre vom Leiden.

Das Geheimnis der Leidenskunst liegt in der süßen Vereinigung mit dem Erlöserleiden. Wie es aus der Natur des Traktates von selbst erhellt, bietet er weder theologisch noch philosophisch neue Gedanken, sein Wert als Trostbuch liegt in dem Gegensatz seiner mystischen Gedankenwelt und Sprache zu

den im allgemeinen recht nüchternen Erörterungen, wie sie in den Consolatorien üblich sind. Nur eine Probe der dichterisch vollendeten Sprache sei gegeben: (fol. 24^{R}) *giff my dor my alder sotest hilge ghest to lesende dat boek der gnaden, dat dor utespannen is uppe dat pulpitum des hilgen cruces, gheuestet myt yseren negelen, welk boek vnse here... suluen ghescreuen heft.*

Mystisch eingestellt ist der Traktat:

Een vertroestinghe voer een cleynmoedich mensche die de doot te seer vreest getogen wt sinte Augustijnus scriften (Haarlem, Bisschoppelijk Museum:

MS 98, 8^{0}, saec. XV, fol. 97^{R}—101^{R}.

INC.: *Hi en sullen niet alleen.*

EXPL.: *begheren te sijn. Amen.* (Pracht-HS.)

Der unbekannte Verfasser will im Leser erreichen, daß er den Tag des Todes nicht allein erwarte, geschweige denn fürchte, vielmehr ersehne. Dies sucht er zu erreichen, indem er Gott nicht nur als Richter, sondern mehr als Bräutigam, Bruder, Freund und Erlöser nachweist. Außerdem sei das Gericht nicht zu fürchten weder vonseiten des unfähigsten Richters noch eines falschen Zeugen noch eines schlechten Advokaten.

Dann wird der Leser ermahnt, gleich dem Erlöser das Kreuz zu tragen „als v knecht, maer als v dienaer", alle Habe zu verlassen, und „alle dat die werelt voer blijscap acht sal hem een cruys wesen".

Im Bild vom Prozeß ist der Traktat das Gegenstück zu Jacobus de Theramo, im übrigen weist er keine wahrnehmbaren Abhängigkeitsverhältnisse auf. Autorenzitate sind durchweg vermieden.

Dem letztgenannten Traktat gliedert sich unschwer an:

MS 2358 (= II 297), 21×14, saec. XV, fol. 8^{R}—10^{V}, der Bibl. Roy. Brüssel.

INC.: *Dit is een trooestlijke consolacie.*

EXPL.: *Ende emmermeer. Amen.*

Nach einer kurzen Sentenz aus David folgen im Anschluß an Paulus Lehren für Leidende:

Man muß sich mit Christus begraben lassen im Leiden, um mit ihm im Troste aufzuerstehen — mit Christus den Trank der Schmähung „sonder murmuracien" trinken und die Verteidigung ihm überlassen — mit den Jünglingen „in der fornaysen gheprueft werden". Nicht nur „ghesellen ter tafelen, mer luttel nauolghers der abstinencien" sollen wir sein.

Ganz in der Art der vorstehenden Trostbücher, ohne neue Gedanken, aber in der lebhaften Sprache der Mystiker ist gehalten der kurze Traktat:

Ein tröstliche vermanung eynem lydenden mönschen der L.-B. Karlsruhe:

MS St. Peter pap. 34, 8^0, saec. XV, fol. 3^R—15^V.

Das Charaktermerkmal der HS sind die häufigen Vergleiche, deren manche nicht alltäglich sind; z. B. (fol. 4^V) das Leiden ist *die köstliche venedyer seiff, die kein mos in dem kleid der selen lot.*

Den Abschluß dieser zunächst aszetischen Zwecken dienenden volkstümlichen Traktate bilde:

Jan van Reimerswaal († 1491): *Der sondaren troest oft die Spieghel der consciencien* (Antwerpen 1492; vgl. Campbell 1685 und Hain-Cop. 5883) [36].

Er behandelt die „gebreken", die „siecten", die „dootliken" Wunden der Seele, gibt die Mittel zur Heilung an und sagt, „met wat specien confortatijf men die siel conforteren ... sal".

Die Art und Weise der Behandlung des Themas kann nach dem Vorhergehenden nichts Neues mehr bieten. (Vgl. Cornelissen, a. a. O. 167.)

Bei den Consolatorien im uneigentlichen Sinn können eingereiht werden die lateinisch-altslawischen Verse aus:

MS F XCIV, 2^0, saec. XIV, in operculo posteriori intra scriptum, der Bibliothek des Domkapitels Prag, Hradschin.

Verfasser unbekannt:

„Non desperetis vos, qui peccare soletis,
„Exemplo quoque meo vos reparate deo
„In sanctis multis exempla cernere vultis:
„Perfidus aspiciat petrum, praedo quoque latronem
„Crudelis paulum, quem pungit gaza, Matheum.
„Zacheum cupidus, immundus carne Mariam.
„Hos deus exemplum mundo concessit habendum.

„Nechtiegte zufati / wy genž gste obykli hrziessiti /
„Ale przikladem mym / smirzte sie s bohem swym /
„Namnohe swate hledte / ananich przikłady berzte /
„Newierny ssetrz petra / a lupežnik lotra /
„Vkrutnik pawla swateho / bohatecz matusse czelneᵒ /
„Lakomecz zachea maleho / marzij neczisty tiela sweᵒ /
„Ty buoh kuprzikladu hrziessneᵛ / dal czlowieᵛ wsseliᵛ /.

Zu den Consolatorien im uneigentlichen Sinn ist auch eine an Zahl starke und mannigfache Gruppe von Trak-

[36] J. Cornelissen (a. a. O. 161—171) wurde für dieses Trostbuch und einzelne bisher behandelte Traktate aus Abs. III benützt.

taten zu rechnen, die sich Remedia tentationum nennt und in mehr oder weniger nüchterner Sprache den Versuchungen auf irgendeinem seelischen Gebiet abhelfen will — Consolatorien mit spezifiziertem Objekt:

Der in der St.-B. München anonym erhaltene Traktat:
CLM 23918 (Z. Z. 918), 2°, saec. XV, fol. 31^{RA}—33^{VB}.
Duodecim Remedia contra temptaciones huius temporis.
INC.: *Ad honorem dei dicam.*
EXPL.: *benedictus in secula. Amen.*
Der Traktat stammt von Venturino da Bergamo.
Giuseppe Clementi, der ihn edierte, ist diese HS entgangen.

Die Verschiedenheit, die hinsichtlich der Nummerierung der Abschnitte zwischen CLM 23918 und dem gedruckten authentischen Text besteht, rührt davon her, daß in der HS das 3. Remedium gleich ist dem 3., 4., 5. der ersten Gruppe samt dem 1. und 2. der zweiten Gruppe, sodaß das 4. der zweiten Gruppe in der HS gleichkommt dem 3. des gedruckten Textes. Sonach entsprechen zwölf Remedia elf des edierten Textes.

Die Heilsgründe sind ohne philosophische Bedeutung, rein aszetisch gefaßt.

Die näheren Angaben über die wichtigsten HSS dieses Traktates sind bei Clementi (*Il b. Venturino da Bergamo,* Romae 1904; vgl. S. 11 Anm. 36) zu finden.

De temptacione carnis.
Maihingen (Öttingen-Wallersteinsche Bibl.) II 1, 4° 13, saec. XV, Stück 10, fol. 82^{R}—82^{V}.
INC.: *Puritatis et castitatis.*
EXPL.: *curare posset...*

Es ist falsch, über Versuchungen traurig zu werden; denn sie sind gegeben, „ut consolacio temptacionum subsequatur".

Welche Erwägungen vermögen uns nun zu trösten?...

Auf das Ordensleben bezüglich sind:

Tractatus de diversis gravaminibus religiosorum editus per fr. Johannem hagen (= Johannem Indaginis) *priorem Carthusiensem.*

Der Autor fragt sich: „Wie kann man die ‚tentationes', die im Kloster vorkommen, besiegen und den Frieden sich sichern?"

Es werden die hauptsächlichsten Schwierigkeiten erläutert, die den Religiosen stören können, — mitunter kirchengeschichtlich interessante Beobachtungen, die ein lebhaftes Zeitgemälde entwerfen. Auch für die Datierung ist bemerkenswert cap. XXX:

De duobus electis in papam, quomodo geret [!] se fidelis populus, angewendet auf die Ordenszucht.

Der Traktat ist etwa um 1460 geschrieben.

Inhaltlich verwandt damit ist der Traktat: *De temptacione et consolacione religiosorum* des Jacobus de Jüterbogk, der wie Johannes Hagen Kartäuser zu Erfurt war.

INC.: *Cum igitur mentis.*

In 15 Quästionen werden die wichtigsten Ordensfragen behandelt. Zum erstenmal in einem Consolatorium finden wir die Frage erörtert:

Utrum ecclesia in aliquo casu potest errare (Qu. 7/8).

Abfassungszeit: Der Jubelablaß von 1450 ist erwähnt.

Inhaltlich am höchsten steht unter der mit den Versuchungen sich befassenden Trostliteratur das Buch:

Een vertroestinge in der temptacien. Die den [!] viant den mensche ingheeft om te trecken ter verdomenissen wt veel leeraers vergadert. Dienende alle menschen. In dit boeck staet ghescreuen die menichuoldicheit van veel scrijden die den [!] viant een mensch inghift . . .

INC.: *Augustinus seit . . .*

EXPL.: *leert steruen. Lof god van all* = Nijhoff-Kronenberg 2151.

Der Autor ist wie bei all diesen niederländischen Mystikertraktaten unbekannt. Jedenfalls liegt die Schrift nach Gerson, da er fol. 10^{V} und 18^{R} zitiert ist. Der Traktat unterscheidet eine doppelte Versuchung: „mit wellusticheit" — „mit ungeordineerde deuocien".

Die Abhandlung könnte man trotz des Mangels der systematischen Einteilung in zwei Abschnitte zerlegen:

I. Früchte des Leidens:

Zeichen des Sieges (fol. 1^{R}), Zeichen der Auserwählung (fol. 5^{R}), Teilnahme Gottes und an Gott (fol. 7^{R} und 17^{R}), Selbsterkenntnis (fol. 10^{R}), Vorbereitung auf den Gnadenempfang (fol. 13^{R}).

II. Widerstand gegen Versuchungen:

Betrachtung des Leidens (fol. 20^{V}), der Sünden (fol. 21^{V}), des Beispieles der Heiligen (fol. 22^{R}).

Mittel, die Ruhe des Gewissens zu schützen:

Schweigen und Betrachtung.

Zum Schlusse Lebensregeln.

Die Entstehungszeit und der Verfasser sind unbekannt. Namentlich angeführte Autoren: Bernhard von Clairvaux und Gerson.

Eine Benützung der Consolatio theologiae des Johannes von Dambach liegt wahrscheinlich vor; denn fol. 19^{V} wird das Bild vom beryllus, der entweder vergrößert oder verkleinert, ausgeführt; ich fand bisher diesen Vergleich nur bei Johannes von Dambach in Buch O VIII 1. Außerdem folgt der Rat, im Zweifelsfalle müsse man sich an den Rat bewährter Männer halten fol. 20^{R}, während er bei Johannes von Dambach im gleichen Zusammenhange des 11. Buches steht. Dieses Zusammentreffen ist kein Zufall. Der Traktat fällt also unter Abs. VI. Damit aber gezeigt werde, daß es unter den sonst unbedeutenden Remedia auch wertvolle Stücke gebe, wurde dieser Traktat hier eingereiht.

CLM 18204 (Teg. 204), 2^{0}, geschr. 1526, fol. 41^{V}—47^{V}.

Remediarius tentacionum [prefati] patris Caspari Schaczgeyer de ordine minorum quondam Guardiani Conuentus Monacensis.

INC.: *Omne gaudium.*

EXPL.: *benedictus in saecula.*

Die Pergament-Prachthandschrift zeugt von der Geschätztheit des Traktats.

Derselbe zerfällt in vier Teile:

1. Unterscheidung der Arten von Versuchungen — „distinctiones".
2. Wesen der Versuchung — „directiones".
3. „Remedia."
4. „Consolationes."

In sieben Punkten wird weiterhin ihr aszetischer Wert entwickelt. Daran schließend:

Alius remediarius tentationum et compendiosior multumque utilis.

Ein Gedicht, das in 27 Hexametern 21 Remedia aufzählt:

CLM 18204, fol. 41^{V}—47^{V} = CLM 18885, fol. 250^{V}—255^{V}.

CLM 18204, fol. 47^{V} = CLM 18993, fol. 222.

IV.

Im Gegensatz zu den bisher angeführten Beispielen gibt es auch Fälle, in denen ein Werk nicht als Trostbuch, Consolatorium, Vertroestinghe usw. bezeichnet wird, und doch alle Momente des Consolatorium gegeben sind, so gut wie bei einem formell als Consolatorium bezeichneten. Ich kenne nur ein Beispiel — einen allerdings wertvollen Traktat (literarisch geringwertige, kleine Abhandlungen dieser Art berücksichtige ich nicht):

Utrecht (U.-B.):

MS Script. eccl. 502 (1026), 12^{0}, saec. XV.

fol. 1^{R}—125^{R} *Boec van der edelre doget der verduldicheit.*

INC.: *hier beghint een boec vander edelre doget der verduldicheit genomen wtter scrijft der hiliger leerers ende dient wel ghiestelike luden. dat erste capittel. Hi onse ghestelike voertganc.*

EXPL.: *lyden ende tegenspoet.*

Der Traktat als Einheit in dem angegebenen Umfang betrachtet, bietet manche Schwierigkeit.

Was nämlich die handschriftliche Überlieferung betrifft, so zeigt MS 502 zwei Stücke:

INC.: *hier beghinnt een boec . . .*

I. fol. 1^{R}—52^{R}:

EXPL.: *wissel voer hebben.*

Dann folgen fünf leere Seiten, nicht mitgezählt.

II. fol. 53^{R}—125^{R}:

INC.: *Sancte augustinus secht.*

EXPL.: *lyden . . .*

Wenn man erwägt, daß das erste Stück in 12 Kapitel eingeteilt ist, das zweite hingegen dieser Einteilung ermangelt, so möchte man kurzerhand annehmen, daß es sich im zweiten Stück um einen neuen Traktat handle, während der erste lediglich unvollendet geblieben sei.

Dagegen aber spricht der Umstand, daß die Titel der übrigen Traktate, die von dieser Hand stammen, durchwegs rubriziert sind, das zweite Stück hingegen keine besonderen rot geschriebenen Titel aufweist, also wohl als Fortsetzung des ersten Stückes gedacht ist oder angesehen wurde. Das zweite Stück ist inhaltlich verwandt dem ersten, insofern es auch vom Leiden handelt. Während das erste hingegen von der Gelassenheit und Geduld spricht und einheitlich systematisch aufgebaut ist, handelt das zweite Stück vom Leiden in seinen verschiedenen Erscheinungsformen, kehrt jedoch mit fol. 121^{V} zum Thema des ersten Stückes zurück: das erste Stück geht vom Unfrieden aus, der „von wederspoet" kommt, das zweite Stück endet mit „lyden ende tegenspoet". Trotz der schwerwiegenden Gegengründe kann ich mich doch des Eindrucks nicht erwehren, als hätten beide Stücke einen Verfasser — an diesem Ausdruck wird noch verbessert werden müssen —, und seien als ein Stück projektiert gewesen.

Soviel ist festzustellen: Beide Stücke sind Consolatorien und waren als solche gedacht.

Es erweckt den Anschein, daß der Verfasser bei Ausarbeitung des ersten Stückes abbrach, dann sich anderen Quellen zuwandte, um schließlich das zweite Stück im Geiste des Seneca, Boëthius

und Johannes von Dambach aufzubauen, weil ihm diese Quellen für Consolatorien brauchbarer schienen.

Das erste Stück drückt den Trostgedanken bereits auf der ersten Seite aus: „daer moghe wy allen troest ende roste in vijnden . . .“ und wiederholt es, daß der Zweck des Traktates sei, Tröstung in der Geduld zu finden. Besonders wird die Gelassenheit gegenüber Angriffen seitens der Mitmenschen (Kap. 2, 3, 7); die Geduld in der Verlassenheit (Kap. 11 und 12) und der Nutzen des Leidens (Kap. 4, 6, 9 und 10) betont.

An Autoren sind hauptsächlich Augustinus, Gregorius zu Rate gezogen; manches Mal kommt Seneca zu Wort.

Bedeutsamer für unseren Zweck ist der zweite Traktat, der weder eine innere noch äußere Systematik aufweist.

fol. 53^{R}—55^{V} wird vom Altarssakrament als dem Heilmittel gegen tägliche Sünden gesprochen. Dann (Zl. 11) wird ohne Übergang die Frage vom Schweigen und Leiden aufgeworfen; dann folgen fol. 55^{V}—57^{V} gehäuft Salomon- und Seneca-Zitate, fol. 60^{R} setzen Exzerpte aus Johannes von Dambach ein und zwar nach Typ: „Tres regulae“ gearbeitet, die fol. 64^{R} folgen.

Das Exzerpt beginnt

fol. 60^{R}	mit	lib.	IX 5
„ 63^{V}	folgt	„	X 4
„ 66^{V}	„	„	XIII 3 usw.
„ 75^{R}	beginnt	„	VIII 1 usw.
„ 94^{R}	„	„	XIV 2
„ 102^{V}	„	„	XIII 8
„ 110^{R}	„	„	VII 4
„ 114^{V}	„	„	XV 5
„ 119^{V}	„	„	XV 10.

Schon die kurze Skizze zeigt, daß das Exzerpt wahllos vorgenommen wurde, aber auch der einzelne Abschnitt beschneidet den Text willkürlich und ist nicht frei vom Einfluß anderer Quellen. Deren Identität und Ausmaß des Einflusses habe ich hier wie bei den anderen niederländischen Consolatorien, soweit nicht Elemente der Consolatio theologiae in Frage kommen, bisher nicht eingehend geprüft und behalte mir zumal die Untersuchung ihrer gegenseitigen Abhängigkeit vor.

Nachdem es geglückt ist, die Spuren des Johannes von Dambach im zweiten Traktat unzweifelhaft festzustellen, können unter Voraussetzung der Einheit des Bearbeiters auch einige Elemente des ersten Stückes gedeutet werden:

fol. 26^{V} f. ist der Vergleich des irdisch Glücklichen mit einem Kalb, das vor seiner Schlachtung noch Freiheit genießt, verwertet. Dieses Bild stammt zwar nicht von Johannes von Dambach, ist

vielmehr, wie er angibt, von ihm aus Gregor d. Gr. übernommen; aber es ist außer in diesem Traktat nur in der Consolatio theologiae benützt; daher kann man, die sonstige Verwertung dieser Vorlage vorausgesetzt, auch hier die Spur Johannes' von Dambach vermuten.

Kurz darnach, fol. 27^{V}, ist die Frage von den Leiden im Diesseits und den Freuden im Jenseits erläutert: „... dat wy in deser tijt meer myt lyden gegyselt werden, hoe wy ons meer nae deser tijt verblyden sullen ..." Auch in diesen Gedankengängen dürfen wir den Einfluß des Johannes von Dambach erkennen.

fol. 25^{R} werden der in den Consolatorien seltene Vergleich von vyle und yser und die häufiger verwerteten Bilder von vlegel und coern, ouen und gold verwertet. — Es ist wohl kein Zufall, daß diese Stellen nebeneinander liegen, wie sie sich auch in der Consolatio theologiae benachbart finden. Denn die Consolatorien zeigen auch sonst, daß weniger befähigte mittelalterliche Schriftsteller exzerpieren, indem sie die Quellen nicht organisch ins Ganze verweben, sondern eine nach der anderen ausschreiben und deren Zitate jeweils so anbringen, wie sie sich in der Vorlage finden.

Provenienzvermerk und Inhalt lassen den Bearbeiter nicht erraten. Das Büchlein stammt aus einem Brigittenkloster — „Dyt boeck hoert toe suster gheertrudt Arghelist in sancte birgitten clooster". Der Verfasser hatte jedenfalls Sympathie für den Franziskanerorden, da Franziskus und sein Orden im 7. und 12. Kapitel des 1. Stückes erwähnt werden.

Der Abhängigkeit von Johannes von Dambach ungeachtet, mußte dieser Traktat aus formalen Rücksichten hier vorweggenommen werden, weil er den einzigen mir bekannten Beleg für Gruppe IV darstellt.

V.

Die Entwicklung der Consolatoriengruppen hat, abgesehen vom letzten Abschnitt, der einen Ausnahmefall feststellt, gezeigt, daß der Begriff der Consolatio so gedehnt werden kann, daß schließlich von den formalen Bestandteilen des Consolatorium wenig mehr übrigbleibt. Als äußerste Glieder der Consolatorienliteratur können wir schließlich eine Gruppe verzeichnen, die durch nichts als den Titel der Traktate mit dieser Literaturgattung verbunden ist; er wird einem beliebigen Traktat, der die Besserung irgendwelcher Verhältnisse anstrebt, vorgesetzt, ohne daß eine innere Verwandtschaft mit den Consolarien noch bestünde.

Beispiele sind:

Joachim von Fiore, der laut Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés* XXIII einen *Liber de consolatione*[37] schrieb. Auch die A. S. VII 103 kennen diesen Titel. Die Nachforschungen ergeben aber als sehr wahrscheinlich, daß es sich um die *Concordia novi ac veteris testamenti* handelt, die in der HS Taurin. Bibl. Naz. K VI 32. Perg. 15. Jh. (1459) die Überschrift trägt: *In nomine Jhesu. Incipit summula... super concordia... Ad consolacionem et solamen corde [?] fidelium...*[38].

Typisch ist auch der *Ludus schaccorum* des Dominikaners Jacobus a Cessolis.

Der Traktat schildert in geistreicher Art die Aufgabe der einzelnen Berufsarten innerhalb der menschlichen Gesellschaft — *regiminis ac morum hominum.* Den Traktat, der an sich mit einer Consolatio nichts gemein hat, überschreiben die Drucker N. Ketelaer und G. de Leempt 1473 (= Hain 4891) als *Solacium.*

Auch das Gedicht: *De virginitate* des Alcimus Avitus wird vom Schreiber des MS 3279, 3 der Nationalbibliothek Wien: *In l. VI de consolatoria laude castitatis...* betitelt.

Weitere Belege zu erbringen, lohnt sich nicht.

Ein Zwitterding zwischen Trostbuch im uneigentlichen Sinn und gewöhnlichem aszetischem Traktat ist:

Triplex speculum conscienciae, erhalten u. a. in Wien (Nat.-Bibl.),

MS 4854 (Nov. 10), 2^{0}, saec. XV, fol. 226^{V}—283^{VA}.

Der Traktat gehört zu den Remedia tribulationum und ist vom Standpunkt der Consolatorienuntersuchung aus ein Mischtyp.

Die interessante Wiener HS stammt aus Aggsbach: *Iste liber est domus porte beate Marie virginis in Axpach ordinis Carthusiensis et habemus a domino petro sacerdote et donato nostro cum multis aliis libris obtulit domui nostre...* (fol. 225^{V}).

Die Angabe der Tabulae: „saec. XIV" scheint mir dem Schriftcharakter nicht gerecht zu werden; die Schrift stammt aus dem 15. Jahrhundert.

fol. 226^{VA}—227^{RA} Tabula
„ 227^{RA}—228^{RB} Prologus
„ 228^{VA}—283^{VA} Traktat.

Die Tabulae nennen als INC.: *Hoc nomen consciencie,* d. s. die ersten Worte des Prologs. Der Erfurter Katalog (vgl. S. 1 usw.) aber gibt als INC. an: *Sepcies in die...* d. s. die ersten Worte der

[37] Paris 1763, *Le bienheureux Joachim* XXV 13.

[38] Vgl. A. L. K. G. I 92.

fol. 227^{VB} beginnenden persönlichen Widmung des Verfassers an einen *frater Gerhardus: Rogasti me, fr. mi Gerharde, . . .*

Diese Widmung, abgesehen vom EXPL. des Traktates: *consolacio spiritus et vnccio,* legt nahe, daß wir im Traktat eine Consolatio vorliegen haben. Die „consolacio carnalis" müsse abgetan und das Herz mit betrachtenden Gedanken des Leidens Christi erfüllt werden. Diese Widmung berührt sich inhaltlich mit dem zweiten Punkt des *Speculum primum,* dem Remedium temptationum. Der Autor hatte den Gedanken an das Remedium vor allem im Auge, obwohl es an sich nur ein Stück des Traktates bildet.

Der Inhalt ist kurz folgender:

Nachdem in fol. 227^{RA}—227^{VB} der Begriff des Gewissens erläutert ist, wird in einer zweiten Einleitung, fol. 228^{VA} der Begriff der „Sciencia" erörtert. Gemäß dem dreifachen Wissen des Menschen von sich, den Kreaturen und Gott unterscheidet der Autor ein dreifaches Auge, und demgemäß bedarf das geistige Auge eines dreifachen Spiegels (fol. 229^{RA}—259^{VA}):

1. des Gewissens,
2. der Welt,
3. Gottes.

Der erste Teil stellt als Grundeigenschaft eines guten Gewissens die „puritas cordis" hin und erläutert die hierzu erforderlichen und damit zusammenhängenden Tugenden. Dieser Teil, der wichtigste des Triplex speculum, wird zu einer Art „Summa de virtutibus et vitiis", einer Systematisierung der Sünden, Tugenden, Geistesgaben und Sakramente ausgebaut.

Zur Erlangung und Erhaltung der Reinheit der Seele sind aber notwendig:

a) Die Überwindung der der Seele schädlichen Einflüsse:

Lehre von der Beicht; Vermeidung des Grundfehlers der üblen Nachrede; Bekämpfung der Weltliebe und jeglicher „curiositas".

b) Die „S i g n a bonae conscienciae":

Liebe zum heiligen Studium, Demut und Geduld.

Hier gewinnt die Abhandlung den Charakter des Consolatorium (fol. 238^{RB}—256^{RB}). Die Geduld bewährt sich besonders in Versuchungen.

Die „temptaciones" rühren entweder her von Gott oder vom Teufel oder vom Nebenmenschen.

c) Die „Stimuli bonae conscienciae":

Erwägung der göttlichen Wohltaten, der Zahllosigkeit unserer Sünden, des ewigen Gerichtes.

Die Betrachtung der Sündhaftigkeit löst eine Erwägung der „remedia" aus; sie sind zweifach, insofern sie aus den Versuchungen sich ergeben, oder insofern sie sich gegen die Versuchungen richten: „oracio", „meditacio passionis Christi", „suffragia sanctorum".

fol. 259^{VA}—260^{VB}: Der zweite Teil handelt von der Welt als dem „mundus sensibilis" und den „amatores mundi".

fol. 260^{VB}—282^{VB}: Dritter Teil: Theologie von Gott und der Erhebung des Menschen zu Gott in der Kontemplation und ewigen Beseligung.

Zusammenhänge mit bekannten Consolatorien bestehen nicht.

Die Einteilung der Ursachen der „temptaciones" stammt nicht, wie man meinen möchte, von Hemert (vgl. Gruppe VI 12^{a}), ist vielmehr schon von den Vätern übernommen.

Der offenbar großen Bedeutung des Speculum triplex innerhalb des Kartäuserordens konnte ich noch nicht nachspüren.

Schließlich soll in diesem Zusammenhang noch von zwei Autoren geredet werden, die wie kein anderer es lieben, ihren Abhandlungen den Titel: Consolatio zu geben: Johannes Gerson und Thomas a Kempis.

Gerson, der „Doctor consolatorius", schrieb außer seiner Consolatio theologiae Traktate:

1. *De consolatione mortis parentum.*
2. *Explicatio huius sententiae: Fiat voluntas tua.*
3. *Tractatus consolatorius de meditatione.*
4. *Tractatus de remediis contra pusillanimitatem, scrupulositatem ...*
5. *Epistola consolatoria ad Joannem germanum.*
6. *Epistolae duo consolatoriae.*
7. *Dialogus de tribulatione.*

Thomas a Kempis verfaßte außer der Imitatio Christi folgende Trostschriften:

1. Der *Hortulus rosarum* enthält als 7. Kapitel: *De divina consolatione in tribulatione.*

2. Der Sermo XXXIV handelt: *De consolatione spiritus sancti.*

3. Die Brevis admonitio spiritualis exercitii enthält als letzten Abschnitt: *De contemptu consolationum terrenarum.*

4. Die Epistola ad quendam cellerarium enthält das Kapitel: *Consolatio Marthae* und: *Qualiter te ipsum consolaberis in Christo.*

5. Die Epistola ad quendam a ministerio suo absolutum enthält den *Contemptus consolationum extranearum* und die *Consolatio spiritualis hominis.*

6. Die *Consolatio pauperum.* Diese ist die bedeutendere unter den genannten Traktaten; sie tröstet in je einem kurzen Abschnitt einen Leidenden, der je einen bestimmten Typ des Unglücks verkörpert — den „Armen", den „Kranken", den das Siechtum verkörpernden „Lazarus", in „Joseph" den Fremdling, den „Lahmen", den „Schweigenden", der nichts aus sich zu machen weiß, den „Einfältigen", den „Einsamen".

Die verschiedenen Arten der Trostbücher sind hiermit vollständig aufgezählt.

VI.

Eine Art von Consolatorien muß besonders herausgehoben werden: jene, welche, einer der genannten Gruppen angehörend, als gemeinsames Merkmal die Spuren des Einflusses der Consolatio theologiae des Johannes von Dambach an sich tragen und mehr oder minder von seinem Geiste leben:

(Auf die *Vertroestinge in der temptacien* und das *Boec van der edelre doget* ... sei nur zurückverwiesen.)

Zeitlich zunächst steht Johannes von Dambach, soweit meine Forschungen bis heute feststellen konnten, die *Cythara spiritualis consolacionis* des Predigers Henricus Kaltysen, erhalten in

Koblenz, Staatsarchiv MS Abt. 701 Nr. 216.

2^{0}, saec. XV, fol. 2^{RA}—132^{VA}.

Prov.: Koblenz, Dominikaner.

INC.: *Cythara spiritualis consolacionis collecta et missa pape eugenio quarto per magistrum henricum Kaltisen ord. pred.*

Quia Beatissime pater.

EXPL.: *cythara spiritualis consolacionis, dicta adjutrix in tribulacionibus. Compilata per fratrem henricum Kaltisen cursorie nimis. pravitatis heretice inquisitorem ac sacre theologie professorem ordinis predicatorum immeritum anno domini 1434.*

Schreibezeit: Das angegebene Datum dürfte die Abfassungszeit bedeuten, wenn ich auch das Koblenzer MS nicht für das Original ansehen möchte. Die Jahreszahl 1434 legen auf Grund innerer Kriterien folgende Erwägungen nahe:

fol. 59^{RA} wird gesagt, der Verfasser habe früher mit einem Heere, dem des Otto, Erzbischofs von Trier, Böhmen, durchzogen. Es handelt sich um den dritten Hussiten-Kreuzzug, 1420 und 1421. Kaltysen meint wahrscheinlich das Jahr 1420, in dem Otto von Ziegenhain einen der drei Heerhaufen befehligte [39].

[39] Otto von Ziegenhain war zweimal in Böhmen, 1420 und 1421. Quellen: Joh. Hugo Wyttenbach et Michael Franc. Jos. Müller, *Gesta Trevirorum integra* II (Aug. Vind. 1838) 313 und Anm. c) u. d); Christophorus Brower, *Antiquitatum et Annalium Trevirensium* libri XXV ...

An derselben Stelle wird erwähnt, der Verfasser sei daraufhin zu Papst Martin V. gegangen. Wie die angeführten Quellen beweisen, erfolgte die Reise wieder in Begleitung Ottos von Trier (vgl. Brower, a. a. O. VII).

Schließlich wird berichtet, er habe als einer der vier *doctores* gegen die Böhmen gesprochen *de praedicatione verbi dei.* Es ist angespielt auf die überall bekannte Kontroversrede, Mitte Oktober 1432.

Endlich heißt es: *etiam dudum in nuremberga in congregacione sacri imperii electorum* habe er gewirkt.

Für die Zeitbestimmung nicht wertlos ist auch die Bemerkung (causa 23), Papst Eugen habe schon einmal abdanken wollen. Das trifft auf die Folgezeit des 15. Dezember 1433 zu.

Die Veranlassung des Werkes bestätigt endlich das Datum 1434 genau. Kaltysen sollte sofort zu Papst Eugen IV. reisen auf Befehl Theodorichs, des „electus maguntinus archipresul". Damit ist Theodorich von Erbach gemeint, der am 10. Juni 1434 gewählt und am 6. Juli 1434 konsekriert worden ist.

Kaltysen aber dünkte es unschicklich, mit leeren Händen vor Seine Heiligkeit hinzutreten. Soweit es ihm daher die „temporis tam exilis oportunitas" verstattete, habe er sich bemüht, das vorliegende Werk zustande zu bringen, den „Beatissimus pater" damit zu trösten. Sonach dürfte der Traktat in den Monaten Juni, Juli 1434 entstanden sein. Auch die Mängel in der Ausarbeitung, wovon noch die Rede sein wird, deuten auf rasche Konzipierung hin.

Der Schreibeort läßt sich mit dem Datum in Einklang setzen. fol. 59RA wird Basel angegeben. Kaltysen war also seit seinem Eingreifen in der tschechischen Angelegenheit beim Konzil geblieben.

Inhalt und Aufbau:

Der Verfasser will dem Papst ein Trostlied singen. Zu diesem Zweck baut er sich im Geist eine „cythara spiritualis" und beschreibt sie nach „forma", „materia" und „melodya", deren Sinn

---

Tom. II (Leodii 1670) 268 ad annum 1420 Nr. VI (O. v. Z. Befehlshaber des 3. Heeres) und ad annum 1421 Nr. VIII; *Aeneae Silvii Sen., De Bohemorum origine* (Saling. 1538) 91 f.; Joh. Nauclerus, *Chronica* (Col. Agr. 1544) 932. Weder in den genannten Quellen, noch in der bei Kurt Löhnert, *Personal- und Amtsdaten der Trierer Erzbischöfe des 10.—15. Jh.* (Greifswald 1908) 55 f.; Joh. Pastor, *Geschichte der Päpste* ... I^{5} 684, u. a. a. O. sehr zahlreich angeführten Literatur ist die Rede davon, daß Kaltysen Otto begleitete. Vgl. auch Ch.-J. Hefele, *Histoire des conciles* ... VII (Paris 1916) 757; Frz. Palacky, *Geschichte von Böhmen* III 3 (Prag 1854) 64. Vgl. Wetzer u. Welte, *Kirchenlexikon* I (1882) 2096. Die HS erwähnt: F. W. E. Roth in *C. B. B.* XI (1894) 322.

er in weitschweifigen, wenig originellen Erörterungen erläutert und mystisch deutet (fol. 2^{VA}—54^{RA}).

Diesem ersten ist ein zweiter Teil angefügt, worin sich der Verfasser fragt: Welcher Art sind nun die Nöten, wogegen mein geistliches „cytharizare" nützen kann?

Hier wird der Traktat erst ein Consolatorium im strengen Sinn. Die Einleitung bildet eine Fabel: Der Papst wird gedacht inmitten des himmlischen Hofes, der vierundzwanzig Ältesten und der vier Wesen, stehend im Angesicht des Lammes. Der Papst klagt jeweils seine bestimmt geartete Not, das Lamm winkt einen der achtundvierzig Hofleute heran und jeder singt nun ein Lied. Die Parallele zur Consolatio theologiae des Johannes von Dambach ist unverkennbar, die Fabel ist lediglich auf die Situation in der Apokalypse übertragen. Sogar jenes feinsinnige Moment ist übernommen, wonach das Lamm seine Gemütsbewegung je nach dem vorgetragenen Leid — der „causa" — verschieden äußert. Eine „Repetitio" schließt jeweils den Dialog ab und faßt den Sinn desselben in doktrinärer Erläuterung zusammen. Mit dem ersten Teil hängt dieser zweite allzu lose zusammen, nur insofern dort zuletzt bemerkt wurde, die Kunst des „cytharizare" sei wesentlich beeinflußt vom „cytharizans". Als „cytharizantes" aber fungieren die genannten himmlischen Geister. Die Problemstellung bringt weder neuen Stoff noch neue Lösungen. Die allgemeinen Leidensprobleme (Auserwählung, Los der Guten und Schlechten usw.) sind dieselben geblieben.

Der Stand des Adressaten ist nicht nur aus den häufigen Anreden, sondern auch aus der Art der meisten „causae" erschließbar. Diese letzteren lassen sich dreiteilen:

1. Ist das Amt nicht Anlaß, der Pflege der eigenen Seele zu vergessen und zu veräußerlichen?
2. Ist die päpstliche Hofhaltung nicht Grund des göttlichen Unwillens?
3. Wie kann man den Feinden des Papstes begegnen?

Die „Cithara spiritualis" ist das mir einzig bekannte Trostbuch, das betreffs der Zustände am päpstlichen Hof rein ehrerbietig und unterwürfig spricht.

Die prinzipiellen Erörterungen aus causa 4, 9, 16, 17, 18, 20, 22, 25 stammen aus der Consolatio theologiae.

Großenteils sind sie wörtlich übernommen, teilweise etwas gekürzt oder paraphrasiert. Die in der Anmerkung [40] gegebene

[40] Abhängigkeit von Johannes von Dambach:
Causa 4 = M VII 7 (fol. 57^{RA} Zl. 16 — 57^{VA} Zl. 18)
M VII 1 (fol. 57^{VA} Zl. 18 — 58^{RA} drittletzte Zl.)
M VII 3 (fol. 58^{RA} drittletzte Zl. — 59^{RA} Zl. 4)
Rep. = M VIII 4 (fol. 59^{VA} Zl. 2 — 60^{RA} Zl. 2)

Tabelle bringt den genauen Nachweis der aus Johannes von Dambach übernommenen Stellen und zeigt die weitgehende Abhängigkeit.

Der schriftstellerische Wert der Consolatio wird gedrückt durch den schon oben erwähnten Mangel der Anlage des Traktates. Ferner ist es ein schwerer Verstoß gegen die Harmonie des Aufbaues, den inhaltlich ausschlaggebenden und ausgedehntesten Teil des Werkes als den letzten, selbst wieder einem anderen untergeordneten Punkt der Beschreibung der Zither zu bezeichnen. Er müßte doch einen ebenbürtigen Hauptteil darstellen!

Die Dialogführung ist ebenso mangelhaft. Der Autor vergißt zu sehr auf dieses Moment, wird belehrend und fängt wohl auch selbst zu sprechen an, so die Zwiesprache störend (vgl. fol. 59RA).

Causa 9 = K VI 1 (fol. 71^{VB} Zl. 16 — 72^{RB} drittletzte Zl.)
K VI 2 (fol. 72VA Zl. 10 — 74RA Zl. 4)
Das Zitat vom *Vitulus mactandus* (fol. 75VA) stammt vermutlich auch von Johannes von Dambach.
Rep. = K VI 5 (fol. 75^{VB} Zl. 17 — 76RA Zl. 7)
Causa 16 = N XV 3 (fol. 88^{RB} Zl. 2 — 88VA Zl. 13)
N XV 1 (fol. 88VA Zl. 13 — 88^{VB} Zl. 10)
N XV 5 (fol. 88^{VB} Zl. 10 — 89VA Zl. 11)
Rep. = N XV 2 (fol. 89VA Zl. 15)
Zitat, vermutlich aus Johannes von Dambach entnommen.
N XIII 2 (fol. 89VA Zl. 19 — 89^{VB} Zl. 19)
Causa 17 = N XIII 1 (fol. 90RA Zl. 18 — 90^{RB} Zl. 10)
N XIII 4 (fol. 90^{RB} Zl. 13 — 90^{RB} drittletzte Zl.)
N XVIII 7 (fol. 90VA Zl. 3 — Zl. 10)
N XVIII 6 (fol. 90VA Zl. 13 — fol. 90^{VB} Z. 10)
N XVIII 7 (fol. 90^{VB} Zl. 13 — Zl. 18)
N XVIII 3 (fol. 90^{VB} Zl. 18 — Zl. 21)
N XVIII 7 (fol. 90^{VB} Zl. 22 — 91RA Zl. 4)
N XVIII 6 (fol. 91RA Zl. 5 — Schluß der Spalte)
N XVIII 7 (fol. 91^{RB} Zl. 1 — Zl. 13)
N XVIII 7 (fol. 91^{RB} Zl. 17 — 91VA Zl. 4)
N XVIII 7 (fol. 91VA Zl. 20 — fol. 91^{VB} Zl. 4)
N XVIII 7 (fol. 91^{VB} Zl. 6 — Schluß des Abschnittes)
Rep. = N XVIII 5 (fol. 92RA Zl. 1 — 92VA Zl. 2)
Causa 18 = B XI 3 (fol. 92VA Zl. 17 — fol. 92^{VB} drittletzte Zl.)
B XI 1 (fol. 93RA Zl. 1 — Zl. 15)
B XI 2 die Sent.: *Quod parum distat. . . .* übernommen
Rep. = B I 16 (fol. 93RA Zl. 3 — Schluß des Abschnittes)
Causa 20 = B X 1 (fol. 96RA Zl. 11 — fol. 96^{RB} Zl. 10)
B X 2 (fol. 96^{RB} Zl. 22 — 96^{VB} Zl. 6)
Rep. = B X 3 (fol. 96^{VB} Zl. 9 — 97RA Zl. 12)
Causa 22 —
Rep. = G VII 1 (fol. 101^{VB} Zl. 8 — 102^{RB} Zl. 1)
G I 15 (fol. 102^{RB} Zl. 3 — Zl. 8)
Das Zitat, aus Johannes von Dambach entnommen.
Casus 25 —
Rep. = O VIII 2 (fol. 107^{VB} Zl. 11 — Schluß des Abschnittes).

Die im übrigen reichlich benützten Autoren unterscheiden sich insofern von denen anderer Trostbücher, als auch Avicebron, *Fons vitae*; Ptolemaeus, *Almagest,* benutzt werden und Johannes Scotus Eriugena ausgiebig herangezogen wird.

Weiterhin ist anzuführen das

Consolatorium timoratae conscientiae des Johannes Nyder.

In der Einleitung zum *Consolatorium timoratae conscientiae* bemerkt Nyder, er wolle ein Arzneikästlein zurüsten, doch nicht für Krankheiten aller Art, sondern für die der Seele; aus diesen sollten wieder die der „Conscientia erronea" herausgegriffen und geheilt werden. Vom Charakter des Trostbuches ist nicht viel geblieben, keine Metren- und Prosenabwechslung, kein Dialog, der Kranke wird nicht gerufen, sich zu eröffnen. Die Darstellung ist ungleich, bald nüchtern und schematisch, bald lebhaft anregend, mit Tierfabeln verziert [41]. Der Traktat ist ein Consolatorium im uneigentlichen Sinne.

In drei Teilen werden erst die Begriffe klargelegt, dann Unterscheidungen zwischen wahrem und falschem Gewissen angegeben und die Merkmale des skrupulösen Gewissens genannt.

Endlich fragt sich Nyder, wie man Sicherheit des Gewissens erzielen könne, und gibt dafür acht Regeln an. Das ist die Krone seiner Lehre, darauf zielt sie ab; diese acht Regeln sind aber größtenteils aus Johannes von Dambach entlehnt.

Johannes von Dambach zu zitieren, lag für Nyder nahe; wie Johannes von Dambach war er ein sittlich strenger Mann; wie Johannes von Dambach war er bedacht auf Klosterzucht und mochte sich daher dem Verfasser der Consolatio theologiae geistig verwandt fühlen. Wir wissen aber nicht, wann Nyder sein Trostbüchlein schrieb, ob schon in Nürnberg oder erst in Basel [42].

Johannes von Dambach kommt im Consolatorium timoratae conscientiae dreimal vor: In I 8 wird der Traktat: *De culpa et gratia* zitiert; in III 8 die *Consolatio theologiae* (O VIII 2) und in III 20 und 21 die Johannes von Dambacherschen Grundsätze,

[41] Nyder scheint die Tiere geliebt zu haben, wie auch sein *Formicarius* beweist. Vgl. Karl Schieler, *Magister Johannes Nider* (Mainz 1885).

[42] In einer Urkunde des Baseler Staatsarchivs heißt es: *Der ward der erst Prior der Observanz zu Basel* (30. April 1429). Siehe auch Loë und Reichert, *Quellen und Forschungen z. Gesch. d. Dom.-Ordens in Deutschland* III (1909) 74.

die in O VIII 2 und im Traktat: *De culpa et gratia* niedergelegt sind. Sie lauten unter Angabe der Fundorte:

1. Im Zweifelsfall muß man „pro benigna sententia" interpretieren (= O VIII 8).
2. Niemand ist verpflichtet „ad vix possibile" (= O VIII 8).
3. Niemand ist verpflichtet „ad fatuum" (dem Sinn nach O VIII 8).
4. Wer sicher gehen und sich jeder Schuld überheben will, gehe in seiner Handlung ein Stück, „notabiliter", über die Pflicht hinaus (O VIII 6).
5. Im Zweifelsfall gelte als Norm die „Handlungsweise ernster Männer" (O VIII 7).
6. Die Gewohnheit ist beste Gesetzesauslegerin (Gerson, *De spirituali vita animae*).
7. Voraussetzung der Inkurrierung einer Zensur ist die schwere Sünde (Petrus de Palude).
8. Das Seelenheil ist ausschlaggebend auch gegenüber der „Consuetudo" (*De culpa et gratia,* q. III 3 concl. „circa finem")[43].

In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, daß in CLM 18569 (Teg. 569, 4°, saec. XV) für 83^{V}—85^{R} sich ein unter Johannes' von Dambach Namen gehender Traktat findet, *De virtute Epikeiae, Interpretacione legum* mit dem

INC.: *Pro scrupulosorum deposicione.*

EXPL.: *vel simpliciter vel in causa et [?] liber Johannis de Tambaco, in De consolacione theologiae. In dubiis bonorum virorum vita aliis vivendi debet esse racio.* Den Inhalt bilden die genannten acht Regeln, wörtlich wie in Nyders Buch. Der Titel ist von späterer und derselben Hand beigefügt, wie in CLM 18559, fol. 143^{V}. Der betreffende Schreiber kannte wahrscheinlich bloß Johannes' von Dambach Consolatio theologiae, wußte aber von Nyder nichts und hielt diesen Exkurs für ein Originalwerk Johannes' von Dambach.

Um zu Nyder zurückzukehren, so ist noch zu sagen, daß eine weitere ideelle Einwirkung Johannes' von Dambach nicht festzustellen ist; denn im übrigen folgt Nyder meist Thomas von Aquin, Gerson („Cancellarius"), Nicolaus von Lyra, Raymund von Pennaforte u. a.

Wichtig für diesen Abschnitt ist der Traktat, betitelt:

Tractatus optimus de utilitate tribulacionum et temptacionum seu adversitatum.

INC.: *Da nobis domine auxilium de tribulacione.*

[43] Diese Angabe, sowohl in CLM 18569 als bei Nyder (Col. 1526), ist unrichtig; sie muß lauten: *qu. XV. 2. concl.* = XIII F 12, fol. 123BV.

EXPL.: *diligentibus se. amen. Explicit tractatus optimus...*
Er findet sich in:
Trier (Stadtbibl.):
MS 195, 2^0, saec. XV, fol. 135^R—140^V.
CLM 6977 (Fürst. 77), 2^0, saec. XV, fol. 243^R—251^V, geschr. 1465.
CLM 18619 (Teg. 619), 4^0, saec. XV, fol. 15^R—32^V, geschr. 1465.
CLM 21640 (Weihenst. 140), 2^0, saec. XV, fol. 296^R—309^{VB} und
CLM 9737 (Ober-Alt. 237), 2^0, saec. XV, fol. 61—74, geschr. Mitte saec. XV.

In CLM 6977 und 21640 folgt unser Traktat, überschrieben *Tractatus aureus de tribulacione*, auf den *Remediarius contra pusillanimes et scrupulosos.*

Die Inhaltsangabe gestaltet sich zum Nachweis für die Beziehungen zu Johannes von Dambach:

Der kurze Prolog ist eine ziemlich wörtliche Übertragung von B I 22, 2. Teil, dem auch das INC. selber entnommen wurde. Die „Desolacio externa" soll die „Consolacio interna" fördern. Das beigebrachte Senecazitat stammt aus B I 28, wo es ebenso Seneca zugeschrieben wird, ohne sich als solches belegen zu lassen.

Die Früchte der Leiden:

I. Leiden befreit aus den Händen der Feinde, der falschen Freuden. Gott selbst verursacht die Leiden und ist in ihnen zugegen = B XI 3 und A I 30.
Joab ermordet „Amasia" (fol. 135^{RB}) = A I 16.
Gott naht sich im Leiden und nicht außerhalb desselben = B XI 3.
1. Die Gnade steht im Verhältnis zum Leiden = B I 26.
2. Gott gießt statt des äußeren inneren Trost ein. Klagen verzögert den inwendigen Trost, Leiden befreit von den Feinden des Menschen, d. h. „de mundi prosperitate decipiente" = A III 1 und 15 und „de carnali consolacione consolante"; ihr ist zu mißtrauen; denn „extrema gaudii luctus occupat" und „risus dolore miscebitur" = A I 21.
Die Süßigkeit irdischer Freude vergeht, Bitterkeit bleibt = A I 24, A III 2.

II. Der Teufel spricht die leidende Seele nicht an.

III. Das Leiden reinigt:
1. wie der menschliche Körper gereinigt wird durch „pocio" und „minucio" = B I 6_4 und C III 5;
2. wie das Metall geläutert wird im Feuer = B I 5, durch die Raspel = B I 6_1;

3. wie die Bäume beschnitten werden = L III 6 und B I 6_3, L XI 2;
4. wie das „flabellum“ = B I 7;
5. wie die Kelter = B I 6_3.

Auch sonst Anklänge: „cultellus“ und „gladius“ aus B I 6_1, die rosten.

Bei Ausführung des vierten Punktes liegt in CLM 6977 und MS Trev. 195 ein Irrtum vor: zuerst wird das Bild vom „flabellum“ gebraucht, das sich unter der Hand in „flagellum“ verwandelt = B I 6_2.

IV. Das Leiden fördert die Selbsterkenntnis:
(Bild vom Soldaten = A I 23; vom Kaufmann = B I 28)
1. führt zur Erkenntnis Gottes zurück
2. zur Selbsterkenntnis
} = B XI 7.

V. Leiden beschleunigen die Wanderung zum Himmel = C XI; C III 1. 2.
Der Abschnitt setzt sich im allgemeinen zusammen aus B I 29 und C III 1. 2. Lange, wörtliche Zitate.

VI. Leiden bezahlt Sündenschuld = B IX 1.
Vergleich von den Bohnen = B I 16/17.

VII. Leiden erweitert das Herz.
Bild vom Goldschmied = B I 3.
Die Erläuterung: „deus sustinet pro te, te, in te“ knüpft an den letzten Satz von B I 3 an.

VIII. Leiden veranlaßt, irdische Tröstung zu verschmähen = Paraphrase von B I 13.
Bild vom Wirt, der fremde Schenken verbietet. Bild vom „famelicus“ = A I 6.
Joël benutzt, ebenso wie in B I 13.
Das Bild, sich zwischen zwei Stühle setzen, ist neu.

IX. Leiden bringt den Menschen bei Gott in Erinnerung = B I 22/23. 28.
Hier ist sogar die Ausdrucksweise: „in figura dei — in persona dei“ gleich.

X. Leiden macht Gebete wirksam. Anklänge an B I 15.
Leiden als „solucio pro una bullata littera liberacionis suae“; neues Bild.
Gott straft hienieden, um im Jenseits zu schonen = B I 17.

XI. Durch Leiden werden die Güter des Herzens besser gewahrt = B I 24/25.
a) = B I 28.
b) Das Bild der „nutrix“ ist Johannes von Dambach nicht fremd, aber in etwas freierer Formulierung.

XII. Leiden ist sicherster Beweis der Gottesliebe.
a) = C XI 2/3.
b) = A II 8.

Auch die Lieblingsheiligen Katharina, Agnes, Agatha (A III 4, L XV 1, M IX 8) finden sich wieder; hingegen sind die Väterzitate nicht der Consolatio theologiae entnommen.

Punkt I—IV werden als „utilitas", V—XII als „servicium" bezeichnet. Kleine Abweichungen in den anderen HSS; der Zeitpunkt der Abfassung ist unbekannt. CLM 6977 und 18619 stammen von 1465, ebenso wie CLM 4403. Von CLM 6977 wissen wir laut KOL.: „comodatus de melico", daß der Traktat aus Melk herübergekommen ist. Dort aber verliert sich jede Spur.

Zu Vermutungen berechtigen die im Prolog des Traktats sich findenden altfranzösischen Worte: . . . *hylariter gallico o bone chere eas* (scil. tribulaciones) *sustineas* = hylariter i. e. gallico sermone: à bonne chere.

Die Entstehungsgeschichte dieses Exzerptes wird noch rätselhafter durch dessen nahe Verwandtschaft mit einem spanischen Traktat:

MS Y III 7, 28 × 20, saec. XV, fol. 59^{RA}—89^{VA}, wo der Traktat unmittelbar auf den *libro de las consolaciones de la vida humana* des Pedro de Luna, also auf das Exzerpt, Typ: „Tres regulae" des Johannes von Dambach folgt.

INC.: *Aquj comjença vna muy alta singular E diujina consolaçion de las anjmas por vn magnifico et glorioso doctor fecha. Da nobis Domine . . . Da nos señor.*

EXPL.: *E por ende anjma tribulada sosten con mucha paçiençia los acotes de dios . . . el señor ayuda de la tribulaçion. Laus deo.*

Der Traktat enthält sämtliche ausschlaggebenden Bestandteile, die auch die lateinische Fassung aufweist; der Traktat Y III 7 hat den Stoff etwas anders verteilt, sodaß 13 Kapitel im Spanischen 12 im Lateinischen entsprechen. Kap. 1—3 und 6—13 decken sich mit 1—3 und 5—12. In dem dazwischen liegenden Stoff der Kap. 4 und 5 bzw. des Kap. 4 variiert die Einteilung. Allein die Elemente des lateinischen Traktates bilden nur den Kern, um den sich in freier Weise mystisch-aszetische Betrachtungen ranken, sodaß der Traktat weit umfangreicher ist, denn der in Deutschland gefundene. Die engste Verwandtschaft zwischen beiden steht außer Zweifel. Es ist undenkbar, daß die lateinische kurze Version aus der spanischen ausgezogen sei; denn die gegenseitige Abhängigkeit zwischen der Consolatio theologiae und dem lateinischen Traktat ist so sklavisch, daß sich ein anderes Abhängigkeitsverhältnis von selbst verbietet. Hingegen müßte die

lateinische Version ein organischeres Gepräge erhalten haben, wäre sie Tochter des spanischen Traktates.

Die Annahme einer freien Bearbeitung des lateinischen Originals durch einen Spanier bereitet weit geringere Schwierigkeit.

Wir haben jedenfalls die bedeutsame Tatsache, daß das mitteleuropäische Geistesleben das spanische beeinflußte, wofür mit hoher Wahrscheinlichkeit auch das Auftauchen der Consolatio vitae humanae in Spanien spricht.

Die Verfasserfrage bereitet große Schwierigkeiten: In den genannten HSS ist der Traktat stets anonym erhalten. Nun hat Hauréau denselben Traktat laut seiner Mitteilung in den *Notices et extraits* wiederholt in Frankreich festgestellt und zwar in doppelter Fassung: einmal in der dargestellten Form als Werk des Peter von Blois und außerdem mit dem INC.: Ordo et modus (vgl. P. L. 207, 899 ff.); diese Fassung bezeichnet er als Überarbeitung des Petrus von Goussainville. Der Wiener HSS-Katalog schreibt ihn Gerardus von Liège zu. Zumeist ist der Traktat anonym erhalten, nur im Katalog der HSS des Merton College ist er in der zweiten Fassung Petrus von Blois zugeschrieben.

Besonders wichtig ist für die Erforschung dieses Traktates die englische Überlieferung:

In England findet sich der Traktat: *Da nobis Domine* sehr oft; z. B. unter den

Codices manuscripti Thomae Bodleii: MS 2322, 8 in englischer Übersetzung. INC.: *A Book of Tribulation and its 12 Fruits in 12 Chapters* (= *Catalogus librorum mss Angliae Oxoniae 1697*). MS 2327 lateinisch. INC.: *De 12 fructibus Tribulationum* (= a. a. O. S. 121).

In Oxford, MSS Laud., MS 210 (1292) in lateinischer Fassung.

Unter den *Royal manuscripts* (Br. Mus.): 17 B XVII, INC.: *thou soule tribulid*; 17 C XVIII; 16 E XII, INC.: *Da nobis Domine... A toi ame liuree;* 20 B V, INC.: *Si tu veus*; 20 B V ist Abschrift von 16 E XII. Die beiden letzten MSS sind altfranzösische Übersetzungen.

Die Beschreibung zu 16 E XII weist darauf hin, daß außerdem eine französische Version in der H. Yates Thompson's Library[44] sich finde.

[44] A descriptive catalogue I. of fifty MSS from the collection of Henri Yates Thompson. II. ... of second series (Cambridge 1898 und 1902). Vgl. *S.-B. d. K. Ak. d. W. Wien* 161 (1908), II. Beitrag. Diesen seltenen Katalog stellte mir in liebenswürdiger Weise Firma Jacques Rosenthal, München, zur Verfügung.

Der Cat. bezeichnet die HS als „Tract without heading on Tribulacion". INC.: *A toi ame liure twelv services ... vns secours que dex enuoie a homme et femme contre les ioies et les prosperitez de monde.*

In Cambridge, St. John's College, MS 188, saec. XV; hier wird der Traktat ein *sermon* genannt. INC.: *Here bigyneth the sermon of tribulacioñ. Da nobis domine auxilium de tribulacione. To the soule lurid eith maid meke ...*

MS Arundel 286, 5; lateinischer Text.

Das sollen nur Beispiele sein, ohne daß die HSS erschöpft wären.

Es fällt auf, daß weitaus die Mehrzahl der HSS aus dem 15. und 16. Jahrhundert stammt. Darum hat schon Hauréau die Ansicht ausgesprochen, der Verfasser, selbst wenn er auch Peter von Blois geheißen habe, müsse viel später, „plus tard", gelebt haben.

Am weitesten reichen die französischen HSS zurück: 16 E XII, 20 B V und MS 40.

Der Katalog der H. Y. Thompson Library gibt als Entstehungszeit für MS 40 1300—1320 an, während die zunächstliegende englische HS zwischen 1370—1400 liegt.

MS 40 selbst kann ich nicht nachprüfen; ich sehe mich aber veranlaßt, diese Angabe, die meines Erachtens nicht begründet ist, anzuzweifeln, wie das Folgende ergibt:

Wie wichtig die Frage für die Consolatio theologiae ist, braucht nicht hervorgehoben zu werden. Engste Verwandtschaft mit Johannes von Dambach steht außer Zweifel. Welcher von beiden Traktaten war die Quelle für den anderen? Das ist das folgenschwere Problem.

Die englische Tradition zweifelt wie Hauréau an der Autorschaft des Petrus von Blois, der Katalog der Royal manuscripts tut sie als „very doubtfully" ab. Die Ablehnung der modernen Kritik ist so allgemein, daß man sie ohne Bedenken aufgeben kann. Hingegen nennen sehr viele Kataloge als Verfasser dieses Traktates Richard Rolle (Richard von Hampule † 1349); z. B. Cat. of Roy. MSS und die Bibliotheca Henrici Worseley (= Catal. libr. MSS Angliae Oxon. 1697, S. 211) geben unter diesem Namen einen Traktat an: *The XII prophetes and evangelistae tribulationum*, später gedruckt bei Wynkyn de Worde 1530:

MS Roy. 17 C XVIII und MS 6853 mit dem

INC.: *Da nobis domine auxiliū de tribulaciõe* etc. *Lord god grañte vs helpe of tribulacyon. To ȳ soule* Cap. 1.

INC.: *The fyrst profyte of tribulacyon is vnderstande — that is a true socour.*

Inwieweit dieser Traktat wirklich identisch ist mit dem besprochenen oder ob er nur, wie ich vermute, eine ähnliche Überarbeitung ist, wäre noch durch eine Spezialuntersuchung zu lösen. Die Kataloge setzen ihn gleich dem anderen Traktat, doch scheint mir das wenig wahrscheinlich. Jedenfalls ist er verwandt.

J. E. Wells, *It manuel of the writings in Middle English 1050—1400* (New Haven 1923), die neueste englische Literaturgeschichte, zählt bereits *The twelve profits of tribulation* zu den *Works by followers of Rolle* mit dem Bemerken: „It is a close translation of Peter of Blois' Duodecim Utilitates Tribulationis, and was probably originally Northern."

Die Version in London, Roy. MSS 17 A XXV u. a., hält Wells für abgeleitet aus MS 17 B XVII.

Aber auch Wells ist sich nicht klar über den Traktat. Er nennt unter einer Gruppe u. a. MS Royal 17 C XVIII und Rawlinson 894.

MS 17 C XVIII INC.: *Da nobis . . . Lord god.*

MS 894 *The twelf profits.*

INC.: *Here begynneth a lytill short tretis that tellyth how there were VI maistirs.*

MS Roy. 17 A XXV wiederum stimmt mit MS 894 überein.

Im einen Fall handelt es sich um die zwölf Meistersprüche, im anderen um die zwölf fructus.

Diese Unklarheit, die auf Grund der englischen HSS zu beheben wäre, geht durch alle Kataloge. Es ist bemerkenswert, daß auch die Meistersprüche, sowohl die der zwölf, als die der sechs, mit Rolle in Verbindung gebracht wurden und noch werden. Für die Frage der Meistersprüche (s. S. 322 ff.) wäre die Lösung nicht unwichtig.

Der Katalog der MSS Laudiana gibt als Autor für den Traktat MS 210, 6 an: Adam (von Wodheam) „sive cuiuscumque sit".

Die Unklarheit zieht sich natürlich hinein in die Beurteilung der Drucke. 1508 und 1519 druckte Wykyn de Worde *The remedy ayenst the troubles of temptacyons*, während andererseits der Traktat: *The XII prophetes . . .*, gedruckt 1530 bei Wykyn de Worde, als Vertreter des Typs: Da nobis genannt wird. Der letztgenannte bietet aber zweifellos die Abart, deren Verwandtschaft mit der echten Version noch fraglich ist. Schon um der hochdeutschen Meistersprüche und der von Bruder Engelhart

von Eberbach gesammelten Sentenzen willen (CGM 172) sollte man die Frage genau verfolgen.

Welches ist nun der Urtext des Traktates?

Trotz meines Zweifels bzl. der Datierung des MS Thompson 40 nehme ich an, daß die HSS der französischen Version im allgemeinen die älteren[45] sind. Doch bleibt die Aufstellung zunächst natürlich eine bloße Vermutung, daß der lateinische Text der älteste ist, aus dem sich der französische und dann der englische erst ergibt. Dem englischen Übersetzer lag wohl der lateinische Text vor, wie sich das aus den vielen lateinischen Stellen ergibt, die nicht als Zitate eingefügt sind, sondern als Vorlage für die Interpretation gelten.

Der Ausdruck „a bonne chere" (Hauréau schreibt „chaire") im lateinischen Kontext kann ein Zweifaches besagen: entweder daß der Verfasser einen vorliegenden französischen Traktat kannte, oder daß ein Franzose lediglich der Schreiber war und daß ihm ein französisches Wort in die Feder floß.

Am wahrscheinlichsten dünkt mich, daß der Traktat in der lateinischen Fassung in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts entstanden sei, und aus diesem Grunde glaube ich an der Angabe des Catalogue der Thompson Library vorderhand zweifeln zu müssen. Vielmehr wage ich sogar die Behauptung, daß wir im Traktat: Da nobis eine Überarbeitung der ersten zwei Bücher der Consolatio theologiae vorliegen haben mit Abschweifungen in das dritte Buch. Darauf deuten hin: Das INC., das bei Johannes von Dambach im Zusammenhang als Psalmenstelle zitiert ist. Eine Senecastelle im Prolog, die als Senecazitat über-

---

[45] Zwar nicht für die Datierung, aber für den altfranzösischen Text kommt auch in Betracht:

Brüssel (Bibl. Roy.):

MS 2313 (3827—3828), 2°, saec. XV, fol. 34—111.

INC.: *Cy commence ung petit traictie appelle la consolation des desolez ...*

(INC. des Prologs: *Le prologue de lacteur commence ainsi* [fol. 36]: *Da nobis ...*

Jene charakteristische Formel lautet: *.:. en faisant bonne chiere ...*)

EXPL.: *Cy fine ... translate de latin en cler francois par Je[han] Mielot et puis escript de sa main en la ville Brouxelles ... 1451.*

Die HS stimmt mit CLM 6977 überein, der Text ist lediglich in andere (weniger) Abschnitte zerlegt.

Vielleicht kann einmal die Wendung: *translate de latin* von Bedeutung für die S. 306 ff. erörterten Fragen werden.

Die Kenntnis der HS, auf die mich Prof. Lehmann hinwies, verdanke ich der mir zur Verfügung gestellten eingehenden Collationierung der HSS-Abteilung der Bibl. Brüssel.

nommen ist, weil Johannes von Dambach sie so, obwohl falsch, charakterisierte. Sätze über Glück und Unglück ohne Angabe der Quelle, die Johannes von Dambach aus Boëthius entlehnt hat und in der Consolatio als Zitate angibt. Terminologie über Glück und Unglück, die letztlich von Johannes von Dambach aus Boëthius entnommen wurde. Ebenso die von Johannes von Dambach aus der Schrift geschöpfte Sentenz vom Leiden in der Gegenwart und der Schonung in der Zukunft (Abschnitt X) als eigene Behauptung ausgesprochen. Dieselben Lieblingsheiligen, die Johannes von Dambach in der ganzen Consolatio zitiert, nicht nur in den genannten Büchern. Die Korrumpierung und Verquickung der Bilder „flabellum" — „flagellum" in manchen HSS, die bei Johannes von Dambach in zwei Kapiteln aufeinanderfolgen. Vergleich von den Bohnen, der bei Johannes von Dambach nur vom *Liber Benedictus* kommen kann. Ähnlich das Bild des „famelicus".

Die großen Zusammenhänge werden lediglich beiseite geschoben und — ich darf das vorwegnehmen — die durch Johannes von Dambach hindurchgehenden Ideen der *Summa de virtutibus et vitiis* unter dem Gesichtspunkt „Fructus" neu gruppiert. Johannes von Dambach liebt es nicht nur hier, sondern überhaupt in den 15 Büchern, seine Lehren auf solche Formeln zu bringen. Eine Gruppe davon ist im Traktat: Da nobis herausgenommen.

Besonders die „tertia utilitas" kann den Charakter des stark an Johannes von Dambach gemahnenden Schemas nicht verbergen. Johannes von Dambach hätte, wenn ihm der Traktat: Da nobis vorgelegen hätte, sicher nicht die schon schematisch geordneten „modi purgationis" wieder auseinander genommen; er ist der Mann, der alles auf Formeln reduziert und „darstellt"; ihm widerspräche es ganz und gar, eine Vorlage, wie sie im Traktat: Da nobis geboten wäre, nicht herüberzunehmen.

Freilich ist zuzugestehen, daß das Exzerpt: Da nobis nicht mechanisch und verständnislos niedergeschrieben wurde, sondern eine nicht ungeschickte Überarbeitung darstellt. Das zeigt sich beim Vergleich vom Leiden als „nutrix" (XI) und besonders beim Gedanken vom „vinum colatum per succum" (XII). Johannes von Dambach hat aus Meister Eckehart den Gedanken vom Hindurchgehen der Leiden durch Gott und deren Vergöttlichung übernommen und führt ihn weiter aus, wie gezeigt werden wird; ferner hat er den Vergleich von der Infizierung durch einen Farb- und Riechstoff: beide Bilder werden in XI in eine Idee verquickt. Anfang und Schluß des Traktats sind vom Bearbeiter verändert und umgestaltet worden.

Aus diesen Gründen glaube ich mich gegen die bisherige Auffassung von der Entstehung des Traktates aussprechen zu müssen.

Ich möchte schließlich darauf hinweisen, daß ich den Traktat: *The Rote or myrour of consolacyon conforte* für verwandt mit dem Traktat: *Da nobis* erachte.

INC.: *Per multas tribulaciones oportet introire in regnum dei. Thus sayth the apostole.*

EXPL.: *of our gloryfycacyon. Amen.*

Here endeth . . . Emprynted at Westmyster [!] *by Wykyn de Worde.* Gedruckt im Jahre 1499.

Aus den mir vorliegenden Reproduktionen ist nur zu schließen, daß der Traktat fol. A II—J VI umfaßt. Der Autor ist unbekannt; möglicherweise handelt es sich um eine Übersetzung wie in anderen Fällen, da das INC. identisch ist mit dem des Traktates: *De Job* des *frater Marquardus de Lindawia*, den ich bis heute nicht auffinden konnte. Soweit die Proben zu Schlüssen berechtigen, ist die Grundidee: „Militia est vita hominis super terram." Vielleicht sind die vielen lateinischen Stellen und deren englische Übersetzungen ein Hinweis auf das lateinische Original.

Die Verwandtschaft vermute ich deshalb, weil der Traktat beginnt mit *Per multas tribulationes.* Der Traktat: *The XII prophetes* aber endet mit den Worten: *Per multas tribulatiões oportet nos intrare in regnũ celorum. It behoueth vs by many tribulacyons to entre in to the kyngdome of heuen. He brynge all vs that suffred deth our lord Jesus. Amen. Thus endeth this treatyse shewying the XII pfytes [!] of tribulacyon. Imprynted at London . . .*

Die nähere Untersuchung zu führen bin ich nicht imstande. Ebensowenig kann ich auf die Frage, ob der Traktat: *An old English book of Tribulation of the Craft of Dying of the Ghostly Battle* (= Cat. libr. Ox. S. 55: MS 1687) damit verwandt sei, antworten. Die näheren Angaben sind zu finden im Cat. of Roy. MSS, 17 C XVIII. Auch der Traktat: *Dialogue of Comfort against Tribulation* (= MS 6887 des Cat. libr. Ox. S. 213) kann für diese Frage eine Rolle spielen. Von ihm weiß der übrigens äußerst seltene Catalogus libr. Oxon., er sei von einem Ungarn ins Französische und dann ins Englische übersetzt worden.

Der Einfluß des Johannes von Dambach ist ferner unverkennbar in CLM 18600 (Teg. 600), 4^{0}, saec. XV, fol. 201^{R}—219^{R}.
= CLM 7007 (Fürst. 107), 2^{0}, saec. XV, fol. 109^{VB}—137^{VA}, geschr. 1463.

= CLM 4403 (Aug. S. Ulr. 103), 4°, saec. XV, fol. 96R—122R, geschr. 1465.

= CLM 18548b (Teg. 548b), 4°, saec. XV, fol. 125R—162R.

INC.: *Prologus in consolatorium seu remediarium tribulationum afflicto spiritu.*

EXPL.: *feliciter [!] conseruet uos. amen.*

Die Traurigkeit wird in ihren verheerenden Folgen für die Seele geschildert. Sie ist „dyaboli filia", stiftet Unfrieden, „caliginosam racionis [!] velamen superducens". Die Leiden sind mit Freuden und ohne Bitterkeit anzunehmen; denn sie stiften großen Nutzen:

Sie sind das „flabellum" — derselbe Irrtum: „flabellum" — „flagellum" wie in MS Trev. 195, sodaß man durch jenen Traktat hindurch eine Abhängigkeit von Johannes von Dambach vermuten möchte, = B III 5; die „lima" = B I 6; die „fornax" = B I 5. Diese Themen, die in cap. 3 behandelt werden, sind sicher aus Johannes von Dambach geschöpft.

Auch das 2. Kapitel ist zweifellos aus Johannes von Dambach übernommen; die dort erörterten „veritates" werden bei Johannes von Dambach direkt aus Seneca abgeleitet. Die Abhängigkeit von Johannes von Dambach ist umso leichter erklärlich, als ja der nächste zur Behandlung gelangende Traktat ausdrücklich Johannes von Dambach als Quelle nennt.

Die folgenden Fragen:

cap. 4: Leiden ist Feuer,

cap. 5: Leiden ist Wasser,

sind trotz der möglichen Parallelen in Johannes von Dambach nicht von ihm entlehnt, stammen vielmehr aus der ausdrücklich angeführten Quelle, Wilhelm von Auvergne, dessen *Summa de vitiis et virtutibus* gemeint ist. Das hieraus sich entwickelnde Problem, an dem wir nicht vorübergehen können, soll nach Behandlung dieses Traktates gelöst werden.

Mit der Beschreibung des Wesens der „patientia", die wieder im Anschluß an Wilhelm von Auvergne gegeben ist (cap. 6), und der drei göttlichen Tugenden (cap. 7—9) schließt der Traktat.

Dieser Traktat ist in doppelter Hinsicht bedeutsam: einmal zeigt er, wie die Ideen der Consolatio theologiae der Reform der bayerischen Benediktiner dienstbar werden, und sodann ist der Traktat interessant, weil wir, wie selten bei Consolatorien, die Entstehungsgeschichte desselben im einzelnen verfolgen können.

Der Verfasser ist Bernhard von Waging, der Reformprior von Tegernsee († 1472), der Freund Johannes Slitpachers[46]. Das ergibt sich zunächst aus der HS 18600, in der

[46] Vgl. *Oberbayerisches Archiv* 50. Jg. (1897): P. Pirmin Lindner, *Familia S. Quirini in Tegernsee* Nr. 33.

der Traktat sich findet; sie enthält mit Ausnahme weniger, nur als Parallelen dienender Traktate nur solche, die Bernhard zum Verfasser haben. Außerdem nennt sich der Verfasser mit dem für Bernhard typischen *talis qualis monachus in tegernsee* und schließlich ist der Adressat *Johannes Aureatensis alias eystetensis ecclesie presul,* womit nur der Eichstätter Bischof Johannes II. Eich († 1464) gemeint sein kann. Davon wird noch die Rede sein.

Bezüglich der Frage nach der Entstehung lassen wir uns zunächst von den Datierungen führen. So wie der Traktat heute vorliegt, beginnt er

fol. 201^{R} *Consolatorium tribulatorum.* Darunter von späterer Hand (17. Jahrh.): *Epistola nuncupatoria.*

INC.: *Deo digno et electo pontifici.*

Die Leiden werden als Instrumente der göttlichen Vorsehung hingestellt — Leiden geißelt, treibt an, erzieht, schützt, demütigt, reinigt, krönt und mahnt. Diese Eigenschaften werden als persönliche Attribute auf Gott übertragen.

fol. 204^{R} Grundsätze bez. des Leidens:

1. Die Macht zu schaden stammt von Gott.
2. Wenn der Mensch schadet, ist er Gottes Werkzeug.
3. Nur Leidenschaft schadet.
4. Nicht der Erleidende, sondern der Zufügende ist geschädigt.

fol. 207^{R} EXPL.: *sed sine malicia...*

Die Veranlassung ist auf fol. 201^{R} genannt:

Die Zuchtrute Gottes ist heutzutage besonders fühlbar; fol. 207^{R} nennt das spezifische Übel: „Tuam in consistorii cathedra iube racionem consistere, quam actenus meror tristicie in iudicio non permisit presidere." — Zwist mit seinem Kapitel bedrückten den edlen Bischof, dessen Reformeifer bekannt ist.

An diesem Stück haben zwei Hände geschrieben.

fol. 202^{V}—203^{R} von dritter Hand, offenbar nach Vorlage geschrieben, ein Stück:

INC.: *Afflicto scripturus* mit der Schlußbemerkung (von vierter Hand): *Sabbato post festum Anglorum [!] anno Christi* ⟨14⟩61.

fol. 203^{R} (von der vierten Hand geschr.): Inhaltsangabe:

„De tribulacionum origine... cap. primum

„De quinque veritatibus... cap. 2

„De multis vtilitatibus... cap. 3

„De operacionibus... per comparacionem ad ignem cap. 4

„De vtilitatibus... per comparacionem ad aquam cap. 5

„De bonis plurimis que paciencia... cap. 6.

fol. 209^{R} folgt ein weiteres Stück mit dem

INC.: *Nunc restat dicendum de effectibus,* getilgt und ein anderes an den Rand gesetzt; es schließt fol. 212^{V} Zl. 28.

Ein Vergleich mit dem Traktat: *Afflicto scripturus* (CLM 7007) zeigt nun, daß aus CLM 18600

fol. 201^R—204^R Zl. 21 = cap. 1 aus 7007;
„ 204^R Zl. 21—207^R ausschließlich der Streichung = cap. 2;
„ 207^V—208^R = Prolog;
„ 209^R—210^V Zl. 23 = cap. 3;
„ 210^V Zl. 23—212^V Zl. 28 = cap. 4 u. 5.

Dieses ganze Stück nennt eine sehr spät beigefügte Inhaltsangabe, fol. 200^V, *Epist⟨o⟩la nuncupatoria* — nicht ganz zu Recht, weil der ganze Traktat ein Brief ist.

fol. 212^V Zl. 29 beginnt unvermittelt ein Brief mit dem INC.: *Reverendissime in Christo generosissime pater*; bei den Worten: *[Sane] fides in deum* setzt der Wortlaut des dem 7. Kapitel entsprechenden Traktates ein.

fol. 213^R—214^V sind fälschlich an dieser Stelle beigebunden; sie bieten das dem 6. Kap. gleichwertige Stück; fol. 214^V die Datierung: *Sabbato post festum Ang⟨e⟩lorum 1461* = 3. Oktober 1461.

fol. 215^R setzt sich das 7. Kap. fort,
„ 215^R letzte Zeile: beginnt das 8.,
„ 216 Zl. 25: das 9. Kapitel,
„ 218^R KOL.: *altera die post nativitatem marie anno Christi ⟨14⟩61* = 10. Sept. 1461.

Auf Grund dieser Angaben gestaltet sich die Entstehungsgeschichte des Traktates also:

I. cap. 1 u. 2 und
II. cap. 3—5: vor dem 3. Okt., vermutlich zweite Hälfte Sept.,
III. cap. 7—9: 10. Sept. 1461,
IV. cap. 6: 3. Okt. 1461,
V. Prolog: fertiggestellt am 3. Okt. 1461.

Der Mönch, welcher für die Zusammenfügung der einzelnen Blätter zu sorgen hatte und die redaktionelle Bemerkung fol. 212^V Zl. 28: *Et si plurima . . . sequenti folio . . .* anbrachte, wollte die Blätter möglichst dem Inhalt gemäß zusammenfügen, daher das unorganische Einschiebsel von fol. 213 und 214.

Bringen wir nun damit die interessanten Bemerkungen des fol. 212^V Zl. 29 beginnenden Briefes in Verbindung; daraus erhellt zweierlei:

1. Der Traktat war als Brief gedacht und zwar sollte nach der ursprünglichen Absicht des Verfassers der Traktat kürzer ausfallen und mit dem bis dahin Gesagten, wozu ich die Stücke I und II rechne, sein Bewenden haben.

Darauf deutet auch die Inhaltsangabe fol. 203^R; nur müßte ihr zufolge auch das 6. Kapitel zur ersten Textgestaltung gerechnet

werden. Ebenso beweist dies die Bemerkung fol. 214: ... *scripsi plus quam volui et aliter, quam proposui.*

2. Das bis dahin Geschriebene war entstanden im Kloster Pergen, bzw. auf der Rückreise, die laut Mitteilung des Briefes über Indersdorf führte. Da aber der Grund des Leidens noch nicht beseitigt war, sollte in einem zweiten Teile getröstet werden mit Hilfe der Lehre von den drei göttlichen Tugenden. Dieser Teil entstand in Tegernsee; Bernhard war durch einen schriftlich mitgeteilten Befehl seines Abtes, der seinerseits durch einen Wunsch des Bischofs von Freising dazu veranlaßt worden war, dahin berufen worden. Diese Lebensdaten Bernhards waren bisher unbekannt.

Was schließlich das Verhältnis von CLM 18 600 zu CLM 4403, 7007, 18 548[b] anbelangt, das bisher nur gestreift wurde, so ist CLM 18 600 zweifellos die älteste HS; dies erhellt:

1. aus dem Verhältnis von CLM 18 548 zu 18 600; CLM 18 600 ist unmittelbare Vorlage zu 18 548; auf fol. 154[V] ist sogar das *Ergo* des nächsten Satzes aus CLM 18 600 abgeschrieben und erst nachträglich gestrichen worden;

2. aus dem Zustand des Traktates. Durch die ganze Abhandlung hin sind in Fülle Korrekturen verstreut und Streichungen angebracht. Auf dem letzten Blatt der HS, das ebenfalls an falscher Stelle eingebunden ist, steht die Bemerkung: *Consolatorium tribulatorum. copia prima non munde conscripta. et scripsi ad dominum diue memorie olim episcopum Eystetensem meum* usw. Diese nach 1464 vom Autor geschriebene Note ließe zwar darauf schließen, daß wir eine Abschrift vorliegen haben. Doch kann die Bemerkung höchstens besagen, daß der Traktat von einem Konzept abgenommen sei; denn das Corpus des Traktates von 209[R]—218[R] samt den Randnoten von fol. 201[R]—207[V] einschließlich der Einlageblätter sind meines Erachtens vom Autor selbst geschrieben. Die bewußte Bemerkung könnte sich auch lediglich auf fol. 201[R]—207[V] beziehen und wäre dann wörtlich zu nehmen.

Daß wir in den besagten Teilen des Traktats Originale vorliegen haben, ergibt sich aus der Schriftgleichheit mit dem Brief, fol. 213 und 214. Diese Blätter sind aber sicher vom Autor geschrieben, weil er in köstlicher Naivität fol. 214[V] bemerkt: *Reverendissime pater... cumque me finem habere putarem, locum superesse conspexi papiri*; daher wolle er den Platz mit einigen erbaulichen Bemerkungen ausfüllen. Bezeichnenderweise fehlt das Ende des Briefes; außerdem ist getilgt, was an persönlichen Momenten nicht zum Inhalt des Themas gehörte; jener den

Traktat zum Binden vorbereitende Mönch fand nicht nötig, das fehlende Blatt beizugeben.

Wer dieser Mann war, ist nicht ersichtlich; vielleicht ist er identisch mit einem von beiden Mönchen, die zu vielen HSS Tegernsees — ich untersuchte nur die einschlägigen — erklärende Bemerkungen in schwarzer Tinte fügen:

I. CLM 18548^{b}, fol. 125 die Worte „. . . prioris nostri".
„ 18565, „ 257 die Worte „olim prioris nostri".
„ 18548^{b} Beifügungen zu den Indizes.
„ 18591, fol. 151 Bemerkung.
„ 18569, „ 83 Bemerkung.
II. „ 18600, „ 219 („olim prior"), Bem. fol. 250 u. a. a. O.
„ 18548^{b}, „ 234.
„ 18559 Beifügung am Schluß des Traktates des Johannes von Dambach.
„ 4404, fol. 1 („bernardi prioris in tegernsee").
„ 18598 Besitzervermerk.

An dieser Stelle sei in Form eines Anhangs hingewiesen auf eine Münchener HS, die ein Exzerpt und eine Übersetzung zum vorhergehenden Traktat darstellt.

CGM 746, 4°, saec. XV, fol. 77^{R}—82^{V}.
Tröstung den betrübten vnd laydsamen.
Ihesus in deinem name amen.
INC.: *durch vil trübsäl.*
EXPL.: *geschriben han . . . miserere . . .*

Angedeutet ist eine Zwiesprache zwischen dem Arzt und dem Kranken. Der Arzt verlangt, daß die Seele sich in Gottes Willen gebe. Da aber das Gemüt wohl noch nicht bereitet sei und *tämpf pöser begirung im geistlichen magen* aufsteigen, soll die Seele alle *vngesunt vnde prechleihhait* offenbaren. Die Trostgründe des Arztes gehen unmittelbar auf Bernhard von Waging, mittelbar auf Johannes von Dambach zurück: Die Anfechtungen sind nur möglich, weil Gott dem Teufel Gewalt gab . . .; Beleidigung von außen ist nicht möglich, weil nur Laster erniedrigt (vgl. Seneca); wer anderen schadet, schadet sich selber (Seneca); nicht wer Unrecht leidet, ist arm, sondern wer Unrecht tut.

Seneca wird auch zitiert mit dem Bemerken: „o freundt gots wer hette disem . . . haiden dy gnad ewangeligklicher volkümenhait dy ler . . . vnsers lieben herren . . . gepredigt? . . ."

Diese Inhaltsangabe zeigt, daß CGM 746 das 2. cap. des Traktates: *Afflicto scripturus* und zwar die „quinque veritates" wiedergibt.

Kehren wir zu CLM 18600 zurück.

An den Traktat: *Afflicto scripturus* reiht sich an, fol. 219R—250R, vom gleichen Autor stammend, der Traktat:

INC.: *hoc scriptum est editum a quodam monacho* (eingefügt: *Bernardo*) *in tegernsee ad quendam doctorem decretorum canonicum ratispone* (2. Hand); *magistrum franciscum schlick. Remediarius contra pusillanimes et scrupulosos* (3. Hand = II [vgl. S. 314]) *fratris Bernhardi nostri olim prioris in Tegernsee. oriundus de Baging prope salczpurgam.*

Pusillanimes confortamini . . . (2. Hand).

EXPL.: *vitam eternam. amen.*

Explicit per me die[?]dmarum sna[?]yder de reiten[?]-hasla [?] acolitum et professum in vndenstorff deo gracias[47].

Inhalt: In zehn Kapiteln wird das Wesen der Versuchung entwickelt, nicht in aszetisch-rigoroser Erörterung, sondern indem der Autor vom Wesen der Seele und der platonischen Dreiteilung ihrer Fähigkeiten ausgeht und deren Wirkungsweise erläutert. Anschließend spricht er von besonderen Arten von Psychen, die für Zustände, die man im religiös-praktischen Leben Versuchungen nennt, besonders disponiert erscheinen. Der Autor will nicht so sehr von der Versuchung überhaupt handeln; vielmehr hat er die aus Angstzuständen erwachsenden Versuchungen im Auge. Dem 1. und 2. entsprechen das 8. und 9. Kapitel: Ursachen und Heilmittel der Skrupulosität. Den feinfühligen Psychologen zeigt das 6. Kapitel, wo unter anderem von den psychischen Täuschungen gehandelt wird.

Der Autor berührt sich in zwei Interessensphären mit Johannes von Dambach: einmal liebt er pastoral-medizinische Erörterungen, kehrt diese hervor und betont wie jener die Beziehungen des Zustandes im Blutkreislauf zur Melancholie und Ängstlichkeit. Sodann gilt der Traktat überhaupt dem Thema, welchem Johannes von Dambach im 14. Buch so reiches Verständnis schenkt.

Einmal, fol. 240VA, zitiert er im Zusammenhang mit den „doctores" Johannes von Dambach; daraus ist ersichtlich, daß er ihm besonderes Vertrauen entgegenbringt. Die ausdrücklichen Zitate aber sind:

cap. 9 (fol. 238VA): „multorum talium timoratis consciencijs

[47] Dieses KOL. ist von der oft genannten Hand II mit Tusche grob durchstrichen und wieder überschrieben worden; daher bereitet die Entzifferung der an sich schon ungleichmäßigen Schriftzüge größte Schwierigkeiten, um so mehr, als das Nekrolog von Indersdorf (M. G. Necr. 3), das für den Nachweis in Frage kommt, verhältnismäßig wenige Namen von Mönchen enthält. Bei der Identifizierung beriet mich Professor Lehmann.

nihil quasi male culpe esse videtur, sed solum error in intellectu . . ." = O VIII 2.

An derselben Stelle verlangt auch der Autor wie Johannes von Dambach einen tüchtigen Arzt für Seelenkranke.

a. a. O. (fol. 238^{VB}): „maximi viri hac scrupulose consciencie infirmitate laborasse videntur" = O VIII 2.

Für die Datierung des Traktates dient die Bemerkung (fol. 228^{R}): „ordinarium practicum missae ad dominum sancte memorie Joa olim ep. eystetensem". Es handelt sich um den genannten Johannes († 1464), sodaß für die Abfassung die Zeit nach 1464 in Frage kommt, d. h. die Zeit nach dem Tode Johannes Eichs II.

Der Verfasser ist derselbe wie im vorhergehenden Traktat; denn in beiden Traktaten nennt sich der Autor *talis qualis monachus in tegernsee*, in beiden wird der Bischof von Eichstätt mit den gleichen Worten, in derselben, etwas gezierten Weise angesprochen, in beiden baut der Verfasser zu Beginn unübersichtliche, spaltenlange Satzperioden mit rhetorischem Aufwand. Selbst wenn wir nicht wüßten, wer der Verfasser der erstgenannten Consolatio sei und Grund hätten, der Überschrift unseres Traktates zu mißtrauen, könnten wir die Autorschaft Bernhards auch daraus erschließen, daß die eben angeführten Beobachtungen sich auch bewahrheiten in der *Responsio Bernardi in defensionem speculi pastorum* (CLM 7007 — Fürst. 107 —, fol. 176VA), worin sich der Verfasser selber *Bernardus monachus* heißt. Dieser Bernardus aber muß den Eichstätter Bischof überlebt haben.

Die Urheberschaft Bernhards legt sich auch deshalb nahe, weil am Anfang des Traktates (fol. 228^{R}) eine auf die Messe bezügliche Schrift zitiert wird, die demselben Bischof gewidmet sei; es kann sich nur um das Ordinarium practicum missae handeln. Ferner wird fol. 245^{V} des *speculum pastorum et defensorium* Erwähnung getan. Schließlich wird in beiden Consolatorien gerne Wilhelm von Auvergne zitiert.

Um die Veranlassung des Traktates festzustellen, müssen wir CLM 6977 (Fürst. 77), 2°, saec. XV, fol. 227RA—242^{RB} zu Hilfe nehmen. Dort wird nämlich dem Traktat ein Prolog vorangeschickt, worin die Veranlassung des Werkes genannt wird:

INC.: *In Ihesu Christi nomine qui suorum consolator . . . pulsatus precibus . . . a . . . domino Johanne goldner Ratis⟨ponensis⟩ ecclesie canonico*[48].

[48] und [49] Vgl. Ferd. Janner, *Geschichte der Bischöfe von Regensburg* III 535, 562, 588; 509, 544 usw.

Der Autor will die „infirma consciencia“ des Freundes stützen.

Ein Zweifel über diesen Punkt kann scheinbar nicht mehr aufkommen.

Die in CLM 18 600 gegebene Fassung aber, die ebensowenig wie CLM 6977 das Original bieten kann, kennt diesen Prolog nicht, gibt hingegen zwei Momente gegen die eben ausgesprochene Ansicht.

Die der Zeit Bernhards von Waging sehr nahestehende Hand II, von der S. 314 die Rede war, nennt als Adressaten Antonius schlick von Regensburg[49]. Ferner wird bei der Behandlung der Skrupulösen, seelisch Kranken usw. beständig auf die weibliche Psyche Bezug genommen. Weiterhin verzeichnet der HSS-Katalog des Klosters Tegernsee aus dem 18. Jahrhundert (CBM Cat. 24) für die HS C 15 = 600 einen Traktat: *De consolatione monialium*, worunter nur unser Traktat verstanden werden kann. Darnach hätten wir den bei Pez, *Bibl. asc.* VII[50] verzeichneten Traktat vor uns, von dem es heißt, Bischof Johann habe den Verfasser um eine Abhandlung: *De consolatione monialium* gebeten. In diesem Falle wäre aber sowohl die Widmung an Goldner wie an Schlick, wie der in CLM 18 600, fol. 250^{R}, dem Traktat nachfolgende Brief mit Unrecht von den Abschreibern — das Original ist unbekannt — mit diesem Traktat in Verbindung gebracht.

In jedem Fall dürfte die Datierung in CLM 6977: 1465 den Zeitpunkt der Abfassung bedeuten, nicht den des Abschreibens. Sonach hat Bischof Johannes den Traktat nicht mehr erhalten.

Der gleiche Traktat findet sich in

CLM 4403 (Aug. S. Ulr. 103), 4°, saec. XV, fol. 146^{R}—174^{R}.
CLM 21 640 (Weihenst. 140), 2°, saec. XV, fol. 275^{RA}—295^{RB}.
CLM 7714 (Ind. 314), 4°, saec. XV, fol. 96^{R}—100^{V} (Exzerpte).

Die Behandlung der Frage des Verhältnisses Wilhelms von Auvergne[51] zum Traktat: *Afflicto scripturus* steht noch aus. Die Frage ist, mit Beziehung auf die drei letztgenannten Traktate überhaupt, von so grundlegender Bedeutung, daß unser Beweis für die Abhängigkeit dieser Traktate von Johannes von Dambach dadurch wesentlich beeinflußt werden kann.

---

[50] Ratisbonae 1724 Praefatio und S. 445 ff.

[51] Guilelmi Parisiensis, *Summa de viciis et virtutibus* (CLM 21 250). Über den Autor und seinen Namen (= Wilhelm von Auvergne, † 1249) und das Verhältnis dieser Summa zu den einzelnen seiner Traktate vgl. Feret, *La faculté de théologie de Paris* I 256 f.

Die Frage wurde durch die Wahrnehmung ausgelöst, daß der Traktat: *Afflicto scripturus* eine so große Ähnlichkeit mit der Consolatio theologiae aufweist, daß an einer Abhängigkeit kaum gezweifelt werden darf. Dieselbe betrifft vor allem Kapitel 2 mit 6. Johannes von Dambach ist nirgends erwähnt, trotzdem der Traktat: *In Jesu Christi nomine* deutlich zeigt, wie genau Bernhard von Waging Johannes von Dambach kannte. Wider Vermuten taucht nun im 6. Kapitel, das aus der Consolatio theologiae B I 29 entlehnt zu sein scheint, als Quellenangabe die *Summa de vitiis et virtutibus* des Wilhelmus Parisiensis auf. Diese enthält gemäß CLM 21 250 drei Teile:

I. „De virtutibus"
II. „De moribus"
III. „De vitiis et peccatis, de tentationibus et resistentiis, de meritis, de recompensatione sanctorum."

Der letzte Teil der pars prima handelt „De patientia". Mit rasch sich ergebender Einsicht ist festzustellen, daß nicht nur Bernhard von Waging, der Schüler des Johannes von Dambach, von Wilhelm von Auvergne zehrt, daß auch der Meister sowohl die Struktur seines zweiten Buches ihm entlehnte, wie auch in Sprache und Gebrauch der Bilder und Vergleiche von ihm unmittelbar beeinflußt sein muß.

Wilhelm von Auvergne beschreibt das Wesen der „patientia" durch deren „servitia". Ein neues Problem drängt sich hier ein: Gerade der Traktat: *Da nobis domine,* dessen Beziehung zu Johannes von Dambach wörtlich nachgewiesen wurde, überschreibt das 5. bzw. 6.—12. Kapitel mit *servitia tribulationum.* Sollte auch dieser Traktat von Wilhelm von Auvergne unmittelbar beeinflußt und unsere Hypothese irrig sein? Wenn die über den Traktat: *Da nobis* aufgestellte Hypothese richtig ist, kann jedenfalls von einer ausschließlichen Abhängigkeit desselben von Wilhelm von Auvergne keine Rede sein.

Der „servitia" sind drei:

Leiden ist Ackerbau — leistet Schmiededienste — befreit von Fesseln. Bis zum Vergleich von den Jünglingen im Feuerofen finden sich die Themata bei Johannes von Dambach wieder.

In den elf „operationes ignis", womit die tribulatio charakterisiert wird, finden sich charakteristische Momente, die bei Johannes von Dambach sich nicht finden, z. B. das Bild von den drei Reihen Zähnen im Rachen des höllischen Löwen; das Bild von der „sorbriuncula", „salmandra", der Vergleich: „ignis dealbat", verjagt Wölfe usw.

Der Vergleich: „tribulatio est aqua" birgt sicher den Kern für die entsprechenden Bilder der Consolatio, z. B. der nicht gewöhnliche Vergleich: Wasser ernährt die Fische, reinigt von der „scabies". Andere fehlen in der Consolatio, z. B. das Leiden ist wie Wasser, das die Erde vorbereitet, damit sie den Samen aufnehme.

Die sieben Eigenschaften der „infirmitas" treffen wir alle in der Consolatio wieder, sogar das in den 7. Punkt eingeflochtene Bild der „ablactatio".

Leiden als „flagellum" bietet ein Bild, das Johannes von Dambach nicht übernahm: Leiden ist das Schütteln bei der Obsternte. Aber der bei Johannes von Dambach ausgiebig verwertete „aurifaber", die Worte des Hymnus: „tunsionibus, pressuris", selbst das Bild von der „febris tertiana" begegnen uns hier hundert Jahre früher.

Klar springen bei den vier Wirkungen des Leidens die reizende Kreuzfahreranekdote und die Erzählung vom wollüstigen Mönch in die Augen: bei Wilhelm von Auvergne Punkt 2 und 3, bei Johannes von Dambach B I 5 und B I 4.

Wie verhält es sich nun mit der Abhängigkeit der Traktate: *Afflicto scripturus* und *In Jesu Christi nomine*?

Der Traktat: *In Jesu Christi nomine* kommt nicht in Frage, weil er wörtliche bei Wilhelm nicht enthaltene Zitate bringt und ein Wilhelm fremdes Thema behandelt.

Im Traktat: *Afflicto scripturus* aber finden sich die Bilder: *flabellum, lima* aus cap. 3, das keine Quelle nennt, nicht in der Summa, wohl aber die von cap. 4—6. Meines Erachtens kreuzt sich der Einfluß beider Quellen in diesem Traktat und zur Annahme einer ausschließlichen Verwertung der Summa besteht kein hinreichender Grund.

Im Traktat: *Da nobis domine* ist es wahrscheinlich, daß die Bezeichnung „servitia" aus der Summa übernommen ist; doch ist die Ähnlichkeit im übrigen Inhalt so gering und zu allgemeiner Art, als daß sie die unmittelbare Abhängigkeit von Johannes von Dambach gefährden könnte.

Die Bedeutung der Summa besteht also darin, daß sie Johannes von Dambach selbst inhaltlich und formell beeinflußt hat. Für die Frage vom Wesen, von der Bedeutung, dem Zweck des Leidens hat Wilhelm von Auvergne der Consolatio theologiae als Muster und Schema gedient, das von Johannes von Dambach größtenteils und in den entscheidenden Partien mit frischem Inhalt gefüllt wurde — bemerkenswert, weil die *Summa de vitiis et virtutibus* die Stoiker nicht kennt.

Die bisher genannten von Johannes von Dambach abhängigen Traktate sind deshalb so wichtig für die Bewertung der Consolatio theologiae, weil wir durch die HSS-Provenienz feststellen können, wie ihre Gedanken die monastischen Reformbestrebungen der Benediktiner, die Bernhard von Waging wesentlich beeinflußte, durchsäuerten. Es ist nicht zufällig, daß Johannes von Dambachersche Werke in Händen eines Johannes Slitpacher, der sie von Melk nach Ettal trägt, und bei Bernhard von Waging, dem geistvollen Prior Tegernsees, der im Jahre 1465 für Ausbau der aszetischen Bibliothek gesorgt zu haben scheint, sich finden [52].

Noch tiefergehende Wirkung übte die Consolatio aus bei den Kartäusern. Es ist ja bereits gezeigt, wie ein Typ der Exzerpte der Consolatio des Johannes von Dambach überhaupt nach den Kartäusern benannt werden könnte. Merkwürdig muß es den Forscher anmuten, wie in den Zeiten des äußeren, noch mehr des inneren Niedergangs der Kirche und der Zersetzung der Prinzipien, der Zeit der Hoffnungslosigkeit der weltabgewandte Kartäuser an Bedeutung gewinnt — wird doch immer ein Orden der Ausdruck des jeweiligen Ideals im Geistesleben der Kirche — und wie dieses bei den Kartäusern entscheidend beeinflußt wird durch Consolatorien, deren Hochblüte Mitte des 14. Jahrhunderts

---

[52] Welche Rolle die Trostbücher überhaupt damals in Tegernsee spielten, zeigt in bemerkenswerter Weise CBM Cat. 22 (1501—1504):

1) *Consolatoria pro Tribulatis super Psalterio augustinus* K 1⁰.
2) *Consolatorius liber de morte Vincencii belvacensis* LL 38.
3) *De consolacione Philosophie Boecii libri quinque* d 22.
4) *De consolacione Philosophie liber Boecii cum comento* h 43.
5) *De consolacione libri quinque Philosophi christianissimi viri* E 2⁰, 3⁰, 6⁰.
6) *De consolacione philosophie Boecii libri quinque cum comento et gloza marginali et interlineari* E 5⁰, 8⁰.
7) *De consolacione philosophie Boecii metra et prosa* E 3⁰, 4^to.
8) *De consolacione theologie tractatus fratris Johannis de tambaco ordinis predicatorum distinctus in 15 libros parciales cum suis tabulis* G 20.
9) *Ex consulacione theologie Johannis de tambaco excerpta* J 19.
10) *De consulacione theologie libri quatuor magistri Johannis Gerson* G 16.
11) *Consolacio vel compendium pretorum vel procuratorum Jacobi de Therano et est dyalogus inter belial et moysen et intitulatur Belial* J 71.
12) *Consolatorium tribulatorum patris Bernhardi prioris in Tegernsee ad episcopum eistetensis [!]* h 39.
13) *De consolacione timorate consciencie Johannes Nider* G 20.
14) *Consolatorium timorate consciencie liber sive tractatus Johannis Nider* f 79; G 3⁰, 2⁰, 26.

Mit dem in Nr. 5 genannten Werk kann ein auf die „quinque veritates" bezüglicher Traktat, bzw. eine Erweiterung des 2. Kap. des Traktates: *Afflicto scripturus* gemeint sein, die etwa CGM 746 entspricht. (Die Nummerierung der Werke fehlt im Verzeichnis.) Auf MS CBM Cat. 22 wie CBM 21 machte mich aufmerksam J. Gabler.

einsetzt und (bei den Kartäusern) vor Luther mit einem Schlage abbricht. Es war mir bis heute nicht möglich, den einzelnen Werken nachzuspüren, da dies komplizierte bibliographische Arbeiten erfordert; ich muß es mir für später vorbehalten.

An berühmten Namen aus der Blütezeit der Consolatorien nenne ich:

Andreas Capella († 1587), *Consolationes nostrae peregrinationis*; der Autor ist wahrscheinlich identisch mit dem in der *Bibliotheca Hispana nova*[52a] I 71 genannten Autor, der ein *Consuelo de nuestro peregrinacion* verfaßte; er kommt für die vorliegende Untersuchung nicht mehr in Frage.

Gualterus Hyltonus Anglus (um 1433) schrieb *De consolatione in tentationibus librum unum.*

INC.: *Ineffabilis misericordia nostri redemptoris.*

Die *Bibliotheca Britannico-Hibernica* des Thomas Tanner[53] nennt als Quelle British Museum, Royal MSS, 6 E III (37). Es handelt sich um die *Epistola ad quendam religiosum*, fol. 123—128[b] mit dem:

INC.: *Dilecto in Christo fratri salutem et spiritus sancti gratiam. Quia vero ex tenore* und dem

EXPL.: *epistola Walteri Hylton quondam canonici in Thurgarton ad Adam Horslay monachum ord. Cartusie in Bella Valle in comitatu Notynghamie.*

= Harley MS 3852, saec. XV, 5.

= Oxford Digby MS 33, 4°, saec. XV, fol. 31[b]: *Epistola aurea de religionis origine, utilitate ..., scripta a magistro Waltero de Hilton, postea canonico ..., domino Ade de Horsley, monacho de Revale Cartus. tunc futuro.*

Johannes Baleus[54] gibt das INC. also: *Ineffabilis misericordia nostri redemptoris* etc.

Ich muß mich einstweilen begnügen, auf das Problem dieser Consolatio hingewiesen zu haben.

Einen Komplex von Fragen birgt in sich der Name: Adamus Anglus († 1358), identisch mit dem Adamus Carthusianus der *Bibliotheca Britannico-Hibernica* des Thomas Tanner[55] und dem Adamus Goddamus sive Wodheamensis der *Bibl. lat. med. aev.*

[52a] N. Antonio, *Bibliotheca Hispana nova,* Matriti 1783—88.

[53] Londini 1748, S. 425.

[54] Anecdota Oxoniensia ... John Bale's Index of British ... writers Oxford 1902. *Gualterus de Hilton scripsit ad mag. Joa. Thorpe De habenda consolatione in tentatione spirituali. Dilecto ... Ineffabilis.*

[55] A. a. O. 7.

Er schrieb *De patientia tribulationum librum unum.*

INC.: *Primus magister dixit, si aliquod.*

Der Katalog des Corpus Christi-College Oxford 220 zitiert laut Tanner (a. a. O.) das INC. so: *the furst mayster said, that yeff any thing hadde ben better.*

Der Traktat stellt ein Gespräch von „syx mastres" darüber vor, „that might best please God and wer most profytable to the people"; „and all were accorded to speke of trybulation".

Dieser Traktat wurde auch gedruckt i. J. 1530 bei Wynkyn de Worde, London, mit dem

INC.: *Here begȳneth a lytell short treatise that telleth how there were .VII. maysters assembled togider, euerychone asked other what thynge they myght best speke of that myght please god . . . And all they were accorded to speke of tribulacyon.* Es kann kein Zweifel bestehen, daß es sich um den gleichen Traktat handelt und daß lediglich die Einteilung der Dialoge verändert ist.

Die genannten Traktate stehen aber alle in Beziehung zum Traktat Gersons: *Sex magistri de tribulatione loquentes* als ihrer Urschrift (vgl. Johannes Gerson *opera omnia* a. a. O. III 740 f.).

Mit diesem Traktat (= III) hängt aber seinerseits wieder zusammen

MS convent. 5 (U.-B. Hamburg), fol. 189^{R}—201^{V} (= I).

INC.: *Dat seten twelff mester to samende to paris.*

EXPL.: *mochte van lydende*

und der Text (= II) aus der Züricher HS-Wasserkirche B 223/730.

Wenn man die zwölf Sentenzen aus Text I zur Grundlage nimmt und damit die Lesarten aus II und III vergleicht, ergibt sich: Innerhalb der ersten acht Sentenzen bestehen zwischen Text I und II fünf Parallelen, mit III keine. Text II hat mit III nur eine Parallele: II Sent. 5 = III Sent. 1.

Dieser Gruppe von Sentenzen steht die andere, Sent. 9—12, gegenüber:

Text I hat mit Text II drei Parallelen, während sämtliche vier Sentenzen aus Text I in Text III ihre Parallelen besitzen und namentlich die sechs Teile des 12. Punktes samt den folgenden drei „causae" mit III im Grundgedanken übereinstimmen, den nebensächlichen Punkt: „Leiden ist Gabe" ausgenommen. Nur die zweite Sentenz aus Text III hat wie die dritte Sentenz aus Text II keine Parallele.

Aus dieser Aufstellung ergibt sich, daß der Gersonsche Text eng verwandt ist mit Teilen von Text I und II; Gersons Traktat aber ist sicher vom zweiten Buch der Consolatio des Johannes

von Dambach beeinflußt, ebenso wie wir dessen Trostgedanken in den Meistersprüchen wirksam finden.

Hierbei ist aber einschränkend zu bemerken: In den genannten Fällen der Gleichsetzung der Texte soll nicht behauptet sein, daß der verglichene Text jeweils nicht mehr und Sondergut enthielte, welches über Johannes von Dambach und Gerson hinausgehe. Eine bis ins einzelne gehende Textvergleichung der Meistersprüche fällt nicht in den Rahmen dieser Untersuchungen, hier handelt es sich nur um ideengeschichtliche Vergleichnugen; diese aber beweisen, daß der Kern der Meistersprüche mit Johannes' von Dambach und Gersons Leidenstraktaten identisch ist.

Ebenso soll hier auf die Beziehung zwischen den erwähnten Leidensideen zu den Traktaten von den *fünf meister sprüche vnd ir gût lere* (CGM 172, fol. 9^{V}—10^{R}), den *sehzen nûtze vmb liden* (CGM 172, fol. 17^{V} f. = CGM 181, fol. 4^{V}—5^{R} = CGM 411, fol. 96^{VA}) und der *sehs meister lere* (CGM 172, fol. 14^{V}—15^{V} = CGM 181, fol. 7^{V}—9^{R} = CGM 411, fol. 98^{RB} ff.) nicht im einzelnen eingegangen werden.

Ein Problem für sich hinwiederum stellt

MS 2215 (= 3041), 14×10, saec. XV, fol. 81^{R}—82^{R} der Bibl. Roy. Brüssel dar.

Van V mesters die spraken van verduldighen liden.

INC.: *Die eerste meester seide* (fol. 81^{R}).

EXPL.: *daghe toe* (fol. 82^{R}, Zl. 7).

Diese Fünf-Meister-Sprüche sind verwandt mit CGM 172, fol. 14^{V}—15^{V}; Gerson, *Sex magistri de tribulatione loquentes: Praeceptor* 1—6, ohne die dem 6. Abschnitt beigefügten Aufzählungen; mit CLM 18885, fol. 138^{V}—140^{V}, Sprüche der *quinque doctores*, sind sie identisch.

Während Spruch 1 und 2 in MS 2215 und CGM 172 identisch sind, 3 Ähnlichkeit aufweist, stellt CLM 18885 die lateinische Version zu MS 2215 dar; lediglich Spruch 2 und 3 sind umgestellt und Spruch 3 ist in der lateinischen Fassung zusammengezogen. Gersons Sprüche weichen von CLM 18885 nur wenig, aber doch soviel ab, daß sich das Problem herausschält, welches die Urform der Sentenzen sei; ich möchte es hier aber nur aufgeworfen haben.

An den genannten Traktat schließt sich in der Brüsseler HS eine Abhandlung, die man füglich nennen könnte: *Van XVI nutticheiten im leiden* (82^{R}—83^{V}).

INC.: *Onse heere sprack.*

EXPL.: *ewighe blijscap Amen.*

Unschwer werden wir an die sehzen nutze umb liden (CGM 172, fol. 17^{V} f.) gemahnt. Auffallend aber ist, daß MS 2215 mit CGM

nur einen Punkt gemein hat — der 6. nutze aus MS 2215 deckt sich mit dem 2. in CGM 172. Hingegen aus Gersons *Sex magistri* decken sich in *Praeceptor 6* vier Punkte der Leidensfrüchte. Obschon die übrigen Nutzen aus MS 2215 keine ungewöhnlichen Ideen aussprechen, so konnte ich bis jetzt auch im reichhaltigen CGM 172 zu Punkt 4, 5, 9—16 keine Parallelen finden. (Dazu ist schließlich zu bemerken, daß MS 2215 keine Nummerierung aufweist.) Es ist darauf hinzuweisen, daß die sechzehn Nutzen mit den Fünf-Meister-Sprüchen nichts zu tun haben, wie Van den Gheyn anzunehmen scheint.

Es würde sich verlohnen, diesen ganzen interessanten Fragenkomplex, der sich um die Magistersprüche gruppiert, zu entwirren. Nur einige kurze Hinweise:

Der Gedanke: „Wenn Gott Besseres hätte, hätte er es seinem Sohn gegeben; so aber gab er ihm Leiden", ist uns aus dem 10. Buch des Johannes von Dambach, aus Gersons *Sex magistri*: „Primus praeceptor", *Twelf mester* Text I 9; *sehs meister lere* Nr. 1 bekannt. Durch alle die genannten Traktate geht auch der Eckehartsche Gedanke von Gott als dem im Leidenden Mitleidenden. Leiden als sicherster Weg ist uns bei Gerson, in den *aht nůtze* so gut bekannt wie bei Johannes von Dambach; Leiden reinigt, vermehrt die Tugend, tilgt Sünden usw., betont jeder Traktat. Wir stoßen hier auf Ideen, die Gemeingut der Mystiker und Leidenstheologen waren.

Der genannte Traktat des Adam von Wodheam, wovon wir ausgingen, ist zusammen mit dem von den XII profits of tribulation gedruckt bei Wynkyn de Worde[56].

In diesem Zusammenhang sind noch zwei Namen zu erwähnen:

Antonius le Cocq, *Liber consolatorius ex sententiis s. Bernardi, Bonaventurae*, den ich nicht feststellen konnte.

Henricus Dissenius, der *Consolationum in cantica canticorum volumina octo* schrieb, dürfte identisch sein mit Henricus Dissen († 1484)[57].

In der Kartause Viridis vallis bei Utrecht hat ferner im 14./15. Jahrhundert ein Kartäuser gelebt, der sich viel mit Consolatorien befaßt hat; seinen Namen festzustellen wäre um so wertvoller, als doch gerade der Typ „Tres regulae" in diese Gegend weist. Aber bei Morotius, *Theatrum chronologicum s. Cartusiensis ordinis*[58] *IV. Athenaeum* und Theodorus

[56] Vgl. *The Cambridge history of English literature* II (Cambridge 1908) 323.

[57] Jöcher, *Allgemeines Gelehrtenlexikon* II 152.

[58] Taurini 1681.

Petreius, *Bibliotheca Carthusiana*[59] verbirgt sich dieser stille, fleißige Schriftsteller stets hinter dem Schild des *quidam*.

Ich weise hier ferner auf zwei, wohl die bedeutendsten Kartäuser, hin, den Hadrianus, hinter dem ich den *monachus quidam* vermute, und den Jacobus de Jüterbogk.

Stark war der Einfluß der Consolatio theologiae des Johannes von Dambach auf Hadrianus Carthusiensis.

In seinem Trostbuch, dem *Liber de remediis utriusque fortunae prosperae et adversae* (Hain 93), kreuzt sich der Johannes von Dambachersche Einfluß mit dem Petrarcas. Das Werk stammt aus der Zeit des großen Schisma, dem der Verfasser erregte Worte widmet.

Die Anlage ist im Anschluß an Petrarca ausgearbeitet[60], das Trostbuch teilt sich in die Behandlung des irdischen Glücks (lib. I) und des Unglücks (lib. II).

Im ersten und zweiten unterreden sich der Unerfahrene, „Tiro", und der Weise, „Cultor virtutis et amator veritatis", im Gegensatz zu Petrarca, der im 2. Buch andere Kontrovertenten einführt. Der Dialog ist weniger lebhaft als bei Petrarca.

Die Anordnung des Stoffes gleicht ganz der von Petrarca getroffenen, z. B. disponiert im ersten Teil:

Petrarca:	Hadrian:
Leben	Leben
Schönheit	Kraft
Kraft	Gesundheit
Verstand	Schönheit
Tugend und Wahrheit	Herkunft
Religion	berühmte Eltern
Freiheit	Abkunft
Vaterschaft	—
Herkunft	—
ein anderes Mal:	
Würfel	Schauspiel
Gaukler	Gaukler
Wettkampf	Würfel
Schauspiel	—

Wir brauchen die Parallelen nicht alle auszuführen. Mitunter wird sogar Petrarcas Thema noch detailliert; z. B. zerlegt Hadrian das Kapitel Petrarcas: „Ingenium" in „Acumen ingenii", „versatile", „excellens", „magnum ingenium", „multiplex scientia",

[59] Coloniae 1609.

[60] Der Katalog der lat. HSS der St.-B. Berlin bemerkt zu MS Görres 42 (fol. 44[a]), das Werk Hadrians sei früher mit dem des Petrarca verwechselt worden.

„valde multa scio", „multa profiteor", „theologiae et philosophiae doctor sum".

Ein Beispiel aus dem zweiten Teil:

Petrarca:	Hadrian:
Mangel an Schönheit	Mangel an Schönheit
Schwäche	Schwäche und
Krankheit	Krankheit
Verachtete Heimat	—
Unedle Abkunft	unedle Abkunft
Ehebrecherische Abstammung	ehebrecherische Abstammung
Knechtschaft	als Sklave geboren

In manchen Fällen sind beide Dispositionen kaum zu unterscheiden. Petrarcas Einfluß paart sich mit dem Johannes' von Dambach.

Aus der Consolatio theologiae stammt zunächst je ein prinzipieller Abschnitt über den Unwert des irdischen Glücks und den Wert des Unglücks. Johannes' von Dambach Gedanken finden wir ferner in den Begriffen: „arx mentis" (prol. zu lib. I) und „corpus carcer animae". Dieselbe Frage, wie sie Johannes von Dambach stellt: „Numquid ipsum mundum vel fortunam erga te mutatam esse putas? Qui certe mores ejus semper fuerunt eaque natura."

Auch Hadrian legt wie Johannes von Dambach Gewicht darauf zu erklären, daß alles „alienum", alles „adventicium" nicht wahres Glück ausmachen könne, daß wahres Glück in uns liege: „intus bonum vestrum est". Mit Johannes von Dambach sagt Hadrian: „Omnia haec (scil. bona fortunae) externa sunt et aliena; ad illas opes aspira, quibus spoliari nequeas." Ebenso wird das Glück „mendax" genannt und dem „mundus" gleichgesetzt; sein Verlust ist Grund zur Freude. Auch die Tugend wird gepriesen als der wahre Reichtum, der wahre Titel usw. Als seine Ansicht bringt Hadrian die Frage vor: „Putas forsan, velle me tibi detrahere voluptates?" ... oder zitiert anonym die bekannte Seneca-Stelle: „Male de te ..., sed mali". Vom Leben sagt Hadrian in Senecas Worten: „Qualis vita, non quanta sit aestimanda". Auch die übrige Abhandlung über das Leben ist ganz in Senecas Geist gehalten. Bei Betrachtung der Schädlichkeit der „voluptas" gebraucht er das gleiche Wort wie Seneca und Johannes von Dambach: „titillatio". Gar nicht benützt Hadrian das Schriftchen: De remediis fortuitorum, das doch Petrarca bevorzugt, obwohl der Stoff dazu einlüde. Auch der Satz: „Non habet longas manus mundus" ist nach Seneca gebildet. Ebenso geht die Stelle: „Si cupiditati (obsequeris), numquam eris dives" auf Seneca zurück.

Auch die enge Behausung wird mit dem Hinweis auf das „humile tugurium recipiens virtutem" gepriesen, während das Exil mit der von Petrarca, nicht von Johannes von Dambach gebrauchten Sentenz abgetan wird: „Ubi bene, ibi patria". Zwar könnte Hadrian Senecas Sätze unmittelbar entlehnt haben; das Wahrscheinlichere ist, daß er sie samt der Umgebung, in die sie bei Johannes von Dambach eingebettet getroffen werden, herübergenommen hat.

Ein abschließendes Urteil kann erst gegeben werden, wenn feststeht, daß Hadrian keine anderen Zitate als die bei Johannes von Dambach sich findenden anführt. Widrigenfalls ist Johannes von Dambach (abgesehen von Petrarca) mindestens nicht alleinige Quelle für Hadrian.

Wir können zusammenfassend sagen:

Hadrian deckt sich mit Johannes von Dambach, wo die Stoffe sich decken; wo aber spezifische Petrarca-Fragen erörtert werden, folgt Hadrian diesem Autor.

Jüterbogks bedeutendere Consolatorien sind:

De tentationibus et consolationibus religiosorum per modum dialogi tractatus doctoris Jacobi Cartusiensis (MS W 8° 33, saec. XV, fol. 1^{R}—147^{R} n. P. des Stadtarchivs Köln).

INC.: *Instantibus tuis precibus.*

EXPL.: *Pro cuius complectione [!] non mihi quicquam laudis et honoris, sed ei a quo ... benedictus in secula. Amen.*

Prov.: Köln, Kartause St. Barbara.

Der Prolog klärt über den Zweck des Traktates auf: Früher hat der Ordensstand reiche Früchte getragen, jetzt nimmt er ab. Nur zu viele lassen sich durch die vielen Bestimmungen im Orden, das Fasten u. dgl. abschrecken, nicht bedenkend, daß diese Härten nur die Dornenhecke um den Blumengarten sind. Das Ordensleben hat seinen Zweck verfehlt, wenn es nicht mehr Freuden bietet, als man in der Welt verlassen hat. Es kommt nur darauf an, ein Auge dafür zu haben. Darum sollen im folgenden alle Schwierigkeiten gelöst werden, die den Blick verdunkeln und unseren Seelenfrieden stören könnten.

Die Klagen über die Schwierigkeiten des Ordensstandes werden einem jungen, unerfahrenen Novizen in den Mund gelegt, die Lösung gibt der Meister.

Die Parallelen zur Consolatio werden bei jedem Abschnitt sofort angegeben werden.

Die Kölner HS teilt den Traktat in zwei Abschnitte:

I. „... Si tanta possem in monasterio invenire gaudia ..., quanta in saeculo."

Das Klosterleben bringt mit sich:

1. Verlust der Heimat.
   Jüterbogk sagt: Vom irdischen Glück befreit zu sein, ist wahres Glück = A I 20.
   Ferner zitiert er: Das Wort des Einsiedlers Antonius = A I 30;
   den Satz: Wenn du die Weisheit Salomons..., das Alter des Henoch hättest, ... = A I 6.
   den Ausdruck: „muscipula" = B II 2; „verbum bonum et suave" = A I 18; „noverca virtutis" = A II 4. „Prospera ..." = A II 15; „signum aut vix aut numquam fallibile" = A I 20.
2. Verlust der Ehren.
   „Quaelibet dignitas proprietates scorpionis habet" = A III 1.
   „Dignitatibus non inest naturalis dignitas" = E I 3.
3. Trennung von Verwandten.
   Vergleich mit Thamar aus L XVI 2.
4. Verzicht auf Reichtum.
   Seneca-, Diogenes-, Socrates-, Bernhard-Zitate im Anschluß an Buch G. Die Zitate aus G III 2 z. B. sind genau im Ausmaß der Consolatio theologiae wiedergegeben.

II. „Materia tristitiarum in monasterio..."

1. „Pastores sunt lupi."
2. „Austeritas regulae."
   Hier wird von den voluptates = J I 2, dem Schweigen = K IV gehandelt. Seneca, bei Johannes von Dambach namentlich angeführt, hier anonym zitiert.
3. „Vitiorum vorago."
   Leiden erweitert das Herz = B I 3.
   Wasser der Leiden dämpft die Leidenschaft = B I 4.
   Leiden ist Arznei = B I 7.
   Leiden sind Boten Gottes = B III 2.
   Leiden ist Wermut = B I 11.
   Leiden sind Steine, in Gold verwandelt = K V 7.
4. „Infirmi", „carnales", „saeculares fratres".
   Die Stelle: Wenn du Tugend liebst und sie ersehnst, besitzest du sie bereits — wenn nicht, warum klagst du? = O V 2.
5. „Implicati curis."
6. „Anima mea sicut terra sine aqua."
   Von fühlbarer Sicherheit ist in der Schrift keine Rede = M II 1.
7. „... Christi patrimonium partitur."

Auch die Kontemplation muß um äußeren Nutzens willen zuweilen unterbrochen werden = M VII 3. 4.

8. „Quid necesse, altioribus me vinculis ligare?“
9. „Utilius fuisset, in saeculo remansisse.“
10. „Per quae ignem evadam?“
11. „De igne perpetuo.“
12. „De coelesti aula.“

„Urbs Jerusalem beata“ = A II 17 und C XI 12.

Fische, vom Wasser genährt = B I 4.

Nicht nur aus den angegebenen Proben, die noch zu vervollständigen wären, läßt sich die Abhängigkeit beider Autoren beweisen; wenn wir die Indizes des Traktates nach dem oft genannten Erfurter Katalog (Sign. h 20) mit dem Boëthianischen, bzw. Johannes von Dambacherschen Schema vergleichen, erhellt noch deutlicher, was in Jüterbogk entliehenes Gut ist:

I. „De desertione dulcis patriae“ = A IV u. B X.
II. „De dignitatibus“ = E.
III. „De parentibus et amissis amicis“ = F.
IV. „De divitiis amissis“ = G.
V. „De severitate praelatorum.“
VI. „De regulae... austeritate“ = C XXI.
VII. „De passionum impetuositate“ = C V.
VIII. „De conviventium imperfectione“ = O IX.
IX. „De curae saecularium implicatione.“
X. „De mentis ariditate“ = M II.
XI. „De personarum acceptione.“
XII. „De artitudine professionis.“
XIII. „Cur non in saeculo alios lucrifecit.“
XIV. „De evasione purgatorii.“
XV. „De poenis infernalibus.“
XVI. „De gloria sanctorum.“

Der Standpunkt des Verfassers ist überwiegend theologisch, wenn auch in der ersten Hälfte unter dem Einfluß des oft zitierten, durch Johannes von Dambach vermittelten Seneca und Boëthius mit stark philosophischem Einschlag; aber die aszetische Tendenz überwiegt. Jüterbogk ist begabter Theologe und Philosoph, er zeigt seine Geistesschärfe erst ganz in den drei letzten Abschnitten.

Als Parallele zu Henricus de Hassia, Johannes von Dambach, *Das boek vom ghelatrene mensche,* de Vrie dienen seine düsteren Auslassungen über schlechte Ordensobere und Offizialen.

Von der Consolatio theologiae unterscheidet diesen Traktat vorteilhaft eine gewisse Methode, die in jedem Kapitel beobachtet

wird: zunächst spekulative Erörterung des Fragepunktes, dann Begründung mit reichem Schriftapparat, Aussprüchen der Väter und Schriftsteller. Sehr viele Beispiele aller Art.

Der Stil zeichnet sich aus durch die vielfach schön durchgeführte Reimprosa, wovon nur einige Proben gegeben seien:

fol. 9^{V}—10^{R}: „gaudia: aliena"; „trahant: deficiunt — proficiunt: sentiant"; „inserviunt: pinguescunt"; „vorant: orant";

fol. 16^{R}: „dimisisse: umquam — Adriam: invenisse";

fol. 90^{V}: „sinum: Aegyptum"; „vestitus: coronatus: magus: Samaritanus"; „Judaeae: fixeras — Romanae: confoderas".

Die Abfassung fällt in die Zeit des Aufenthaltes Jüterbogks im polnischen Zisterzienserkloster Paradies, also zwischen 1401 bis 1441, wie der Inhalt ergibt:

1. fol. 5^{R} scheint angespielt zu sein auf den Ort: „Discipulus: «Nonne *paradisum* pro tunc possidebam?»"
2. was Fijalek[61] nicht sah: fol. 45^{R} werden als Ordenspatrone genannt: Benedictus, Bernardus, Robertus; anderweitig sehr oft Benedictus, egregius Bernardus, niemals Bruno; sehr häufig wird die Benediktinerregel erwähnt, nie werden die Kartäuser-Statuten zitiert. Daraus folgt, daß Jüterbogk noch nicht Kartäuser war, als er den Traktat schrieb.

Auf diesen Traktat Jüterbogks geht in der leitenden Idee und in der Anlage zurück der Traktat:

CLM 18600, fol. 122^{R}—124^{V}:

Consolatorium eorum qui olym habitam dignitatem pro Christo abiecerunt et sese in monasterio vite regulari subiacentes incluserunt.

INC.: *Dimissa [?] pro Christo et amissa dignitatis.*

EXPL.: *ab istis gaudebis.*

Wie schon aus dem Rubrum erhellt, handelt es sich um eine Überarbeitung von Abschnitt I aus *De tentationibus et consolationibus religiosorum.*

Weit schwächer ist die innere Abhängigkeit Jüterbogks von Johannes von Dambach im anderen Traktat: *Consolationes contra mala huius saeculi*, der in Mainz (Stadtbibl.), MS II 222, 4^{0}, fol. 1^{R}—21^{V} erhalten ist. Die HS ist teilweise arg verstümmelt. Der Traktat ist etwa 1455 entstanden.

INC.: *Semen seminasti.*

EXPL.: *per saecula benedictus Amen.*

Der Traktat faßt zwar das Glücksproblem allgemein; dem Autor ist es aber nur darum zu tun, mit sich innerlich ins reine

[61] Vgl. S. 237, Anm. 22.

zu kommen wegen der niederschmetternden Erscheinungen, die der Niedergang der Kirche und der hohen Geistlichkeit zeitigte. So ätzenden Sarkasmus, wie er aus der Pariser Anekdote vom Jahre 1248 spricht: „Die Fürsten der Hölle lassen die Prälaten grüßen", konnte ich bisher noch in keinem Trostbuch finden. Jüterbogk war schier hoffnungslos und sah keine Lichtseite mehr in der Kirche.

Das Consolatorium steht literarisch hoch, es ist wahres Trostbuch, der Dialog zwischen Meister und Schüler über die „Mala culpae" (Teil I) und „Mala poenae" (Teil II) schreitet inhaltlich voran und sucht folgerichtig nachzuweisen, daß es nur mehr eine Tugend gebe, die retten könne, die „patientia". Wie pessimistisch ist doch dieser Rat gegenüber Albertanus, der zur „prudentia" rät. Hier wird noch tätige Beeinflussung des Schicksals angestrebt, während Jüterbogk rein passiv die Schicksalsschläge über sich ergehen läßt.

Der Traktat verrät wiederum den philosophisch veranlagten Geist, der zu werten versteht. Interessant ist der Satz im II. Teil, Abschnitt 5: Besser ist: „Cessatio a malis quam exercitatio in bonis" (vgl. Meistersprüche, Züricher HS, 1. Spruch). Auch das Problem: Warum geht es den Guten schlecht, den Schlechten gut? findet sich im I. Teil.

Entsprechend dem Mißtrauen, das der Autor der Kirche entgegenbringt, gerade weil er so edel denkt und an sich selber hohe Anforderungen stellt, lautet die Lösung auf die Frage nach dem unabwendbaren Leid: Trage es 1. mit Geduld, 2. suche deinen Trost aus der Schrift — von der normgebenden Kirche, die den Parakleten (vgl. Warnerius) in sich trägt, ist wie bei Gerson keine Rede.

Die Parallelen zu Johannes von Dambach sind vorhanden, aber selten: Einzelne Sätze, wie das Johannes von Dambachersche Axiom: „Non punit deus bis in idipsum", „quaecumque scripta sunt...", das INC. der Consolatio theologiae: „numquam culpa sine poena" usw.; in den Bildern ist Jüterbogk selbständig, nur dann und wann finden sich dieselben Vergleiche vom Leiden (Feuer, Weizen usw., wie sie im 2. Buche stehen).

In den engeren Ideenkreis der um Johannes von Dambach sich gruppierenden HSS zählt auch der Traktat: *Gemmula diuine consolationis (fortitudinis) et vere patientie cuiusdam fratris ordinis Carthusiensis,* erhalten in: Wien (Nat.-Bibl.):

MS 4058 (Rec. 3166), 8^0, saec. XVI, fol. 36^R—75^V (n. P.).

INC.: *Certamen forte dedit.*

EXPL.: *operibus tuis. amen.*

Herkunft: Die HS gehörte in die Bibliothek der Kartause Seitz; das ergibt sich aus dem Umstand, daß Seitz häufig genannt wird: fol. 60^R wird auf ein Buch der „libraria Seiczensis" verwiesen; fol. 79^R ist an den Rand geschrieben: „In libraria Seyczensi" (scil. „continetur"). Außerdem wird fol. 1^R der Ausdruck: „in capitulo Seycensi" gebraucht; fol. 89^V beginnt ein „Carmen Saphicum adonicum de Cimiterio in Seycz". Ein ähnlicher Ausdruck stand vermutlich auch an Stelle der erwähnten Worte: „cuiusdam ..." [wahrscheinlich „afflicti fratris in domo Seycensi"]. Übrigens läßt schon die Erwähnung Wiens: „Non tibi promisit Wiennam" (fol. 72^R) darauf schließen, daß es sich um eine in Österreich gelegene Kartause handeln müsse.

Außerdem wird in der *Collatio de nativitate sancti Joannis Baptiste* gesagt, es werde heute das Fest des heiligen Johannes „magistri ordinis nostri patroni" begangen. Seitz aber hatte Johannes Baptista als Kirchenpatron.

Entstehungszeit: wahrscheinlich 1509, da fol. 140^V dieses Jahr genannt ist und außerdem in den Beispielen der Zeitberechnung, fol. 137^R und 138^R, mit dem Jahr 1509 abgebrochen wird.

Wir haben das Original dieses in den Kartäuserbibliographien nicht erwähnten Traktates vor uns; die Korrekturen stammen teils von einem späteren Leser, teils vom Autor selber.

Der Traktat ist ein Consolatorium im strengen Sinn mit Dialog und metrischen Einlagen, längeren in Hexametern geschriebenen Gedichten.

Der Aufbau ist kurz folgender:

Der Prolog, dem ein 47zeiliges Metrum eingefügt ist, entwickelt den Begriff einer „duplex quies hominis", der mit dem Tier gemeinsamen und der aus der Einheit mit dem göttlichen Willen erfließenden.

Die Consolatio zerfällt in drei Hauptteile:

Das Metrum primum des Liber primus der „Consolatio philosophie", überschrieben „Sanctus Seuerinus boetius", leitet den ersten Teil ein. „Egregius Consolator" erscheint und fragt, wer ihn denn rufe.

„Tristis" klagt seine Not; alle Freunde hätten ihn verlassen: „depositus sum vehementer" (fol. 40^R). Wenn wir bedenken, daß der Autor in dem auch von ihm geschriebenen Traktat: *Dieta sive passus peregrinationis* auf das Werk: *De absoluto priore* verweist, aus dem er sich trösten wolle (fol. 79^R), und damit die eben genannte Bemerkung verbindet, können wir mit Wahrscheinlichkeit behaupten, daß beide Traktate einen Verfasser haben und daß die Absetzung der Anlaß zur *Gemmula* gab. Der Kranke bemerkt aber ausdrücklich (fol. 42^V), es sei ihm nicht

um Trost in einer „singularis adversitas“ zu tun; „generalem aliquam informationem posco, secundum quam in omni tribulatione . . . in toto cursu vite . . . regere . . . me possim“. Der tröstende Geist kennt nur ein letztes, jeder Not steuerndes Mittel: „dilectio domini dei et proximi“ (fol. 43^{V}).

Dem ersten Teil gegenüber stellt der zweite eine Steigerung vor — der vom Consolator gebotene Trostgrund ist noch zu weit gefaßt und zu allgemein, er muß, um zweckvoll zu sein, methodisch spezifiziert werden.

Ein Metrum leitet wieder ein: der „planctus Tristis ex *p⟨a⟩upere henrico*“, dem ein zweites des Autors folgt.

Der Kranke wiederholt seinen Wunsch, getröstet zu werden, aber er bittet in der Erkenntnis seiner Not um ein Mittel, das jederzeit und sicher wirke, „pauca quedam doctorum dicta in scedula aut libello . . . habere affecto, . . . ut in tali libello in dei amore et proximi charitate reaccendi possim“ (fol. 51^{V}) und später (fol. 54^{R}) wiederholt er: „Aliquos . . . libros mihi legendos propalare digneris, ne penitus omni consolatione destitutus marcescat in me spiritus . . .“ Der Tröster nennt nun Autoren und Werke, aus deren Ideen man Seelenfrieden schöpfen könne. Es ist ihm nur um eines zu tun, dem Kranken einen geläuterten Begriff von Gottes- und Nächstenliebe zu vermitteln. Dieser wird im dritten Teil, fol. 64^{R} bis Schluß, entwickelt. Er ist nicht als besonderer Abschnitt gekennzeichnet; jedoch berechtigen die Schlußworte des „Consolator“, fol. 63^{V}: „Vale sospes in evum“ und die doxologischen Schlußworte des „Tristis“ einerseits, sowie der Anfang des Satzes fol. 64^{R}: „Tristis: quis pulsat pessulum hostii celle nostre“ andererseits dazu, hier einen dritten Teil anzusetzen; er bildet den jubelnden Ausklang; darum ist auch das letzte Metrum betitelt: „Iubilus gaudentis animo grauamen gerentis.“

Das Ziel des Traktates: Liebe als Mittel für dauernden Trost nachzuweisen, ist im dritten Teil erreicht. Ein Vergleich mit dem Werk des Boëthius lehrt, daß nur wenige Consolatorien im Lauf der Jahrhunderte sich so sehr dem Urbilde und damit der vollkommenen Gestalt der Consolatio genähert haben als das Werk des Anonymus. Seine schlichte, anspruchslose, aller rhetorischen Geste entbehrende Größe sichert sich beim Leser mühelos den Eindruck, daß die *Gemmula* eigenster seelischer Not des Verfassers entsprang — der Geist des tiefen Friedens des abgeklärten Kartäusers ringt mit der von außen in ihn eindringenden Unruhe und erwehrt sich ihrer siegreich.

In diesem Moment liegt aber nicht die ausschlaggebende Bedeutung des Stückes. Was es von allen anderen ohne Ausnahme

unterscheidet, ist die Bitte des Traurigen um Bücher, deren Inhalt geeignet sei zu trösten — sie veranlaßt eine kurze Bibliographie der Trostliteratur, die dadurch besonderen Reiz gewinnt, daß sie zum Spiegelbild eines Teiles der Seitzer Bibliothek wird. Letztlich ist es also dem Verfasser nicht um einen ethischen, sondern einen bibliographischen Zweck zu tun. „Consolator" billigt den Wunsch des Kranken und beruft sich fol. 52^{R} auf die „innumera theologorum manualia", auf Ciceros *De natura deorum* und den Prolog zu den *Tusculane questiones,* auf Senecas *Epistole* als auf ebensoviele Zeugen dafür, daß in den Büchern gute Trostgründe enthalten seien. Entschieden aber gibt der Autor den „nostrates" d. h. den „deuotorum Catholicorum et orthodoxorum codices" den Vorzug vor der Antike — „quorum (scil. autorum) studia ad nos non spectant". Der Humanismus eines Johannes vom Stein war in die Seitzer Kartause noch nicht eingedrungen.

In begeisterten Worten preist er die Früchte heiliger Lektüre und läßt den „Consolator" die Mahnung aussprechen: „Tibi de sanctorum voluminibus rapiarium colligas, quod te ... tranquillum et serenum reddat."

Das „Compendium", wie „Consolator" es fol. 54^{V} d. i. im zweiten Teil selbst nennt, enthält folgende Titel:

fol. 54^{V}: Gerson, „christianissimus doctor": *Sex rationes*; gemeint ist: *Sex magistri de tribulatione loquentes.*

fol. 57^{R}: Wernhardus: *Super cantica canticorum* und Albertus Magnus.

fol. 57^{V}: Augustinus: *Liber de patientia.*

fol. 59^{R}: fr. Jordanus heremita: *Sermo parasceues.*

fol. 59^{V}: Gregorius: *Super Ezechielem.*

Besonders hervorgehoben werden zwei Bücher der „libraria Seyczensis":

fol. 60^{R}: *Alphabetum diuini amoris ... sub titulo F 25* und *Pars horum exercitiorum „in armario sophie"* fol. 149 sub tit. M 112.

fol. 60^{R}: ⟨Johannes⟩ Nider: *Sermo vicesimus septimus* mit dem INC.: *Christus passus est ...*

fol. 60^{V}: *Duodecim remedia tentationum et occasiones peccatorum cum remediis ipsorum,* enthalten *in prefato codice*; scil. Nider, *sermo tertius qui incipit: Ascendente Jesu in nauiculam.*

fol. 61^{R} wird als besonders geeignet hervorgehoben: *Scriptura vtriusque testamenti ...,* namentlich *ewangelia et epistole ... Esaias, Jeremias,*

[fol. 61^{V}:] der Cithareda, *liber Sapientie* u. a.
fol. 63^{R}: Augustinus: *De ciuitate dei.*
Gregorius: *in moralibus super Job et in omelijs super ewangelia.*
Chrisostomus: *Super Matheum.*
Nochmals genannt Bernhardus: *Super cantica.*
„Diuus" Laurentius Justinianus.
Opera Gersonis.
Thomas de Kempis.
Bernhardus: *Formula religiose vite.*
Cathalogus sanctorum.
Martirologia.
Legendaria sanctorum Christi militum.
Collationes et vitas patrum.
Historia Barlaam et Josaphat: est autem optimus liber.

Der dritte Teil nennt noch zwei wichtige Werke: Wilhelm von Paris und einen Traktat: *Pillule*, der in dem Band *sub titulo F 46 capitulo quarto* enthalten sei. Es handelt sich vielleicht um die fünf Pillulae des Traktates CGM 746 fol. 78^{R}, die identisch sind mit den Leidensgrundsätzen Bernhards von Waging (vgl. CLM 18600, fol. 204^{R} ff.). Schon Johannes von Dambach hatte in der Consolatio theologiae B I 7 von *Pillulae* gesprochen. Ferner (fol. 74^{V}) ein *Speculum exemplorum*, das nach Distinktionen und Capita eingeteilt sei.

Nennenswertes Material bieten auch die Ergänzungen am Rande des Textes, die teilweise auf den Autor selbst zurückgehen.
fol. 47^{V}: Das genannte *Speculum exemplorum.*
fol. 54^{R}: Bernardinus de busti: *Rosarium* mit dem INC.: *Anima eius in amaritudine est.*
fol. 57^{V}: Augustinus: *Liber de patientia* wiederholt.
fol. 58^{V}: Ein *Ignotus versificator.*
fol. 63^{R}: Effrem Sirus: *Sermones.*
Aurelius Augustinus: *Canones iuxta triplicem regulam.*
fol. 63^{R}: Zu Chrisostomus ist am Rand beigefügt: *de opere perfecto* C. 24.
fol. 63^{V}: *Summa exemplorum.*
Franciscus Petrarca.
Johannes de tambaco.
viola anime.
bohetius *de consolatione.*
Speculum omnis status.
lignum vite.

„divus" laurentius iustinianus venetarum patriarcha: *fasciculum amoris.*

fol. 72^{V}: Augustinus: *Sermo de dilectione inimicorum et de pace fraterna.*

Nur Wilhelm von Paris und einige der genannten biblischen Schriftsteller sind in diesem Verzeichnis als Quellen und nicht aus rein bibliographischem Interesse verzeichnet.

Um nun aber den Zusammenhang aufrechtzuerhalten und zu beweisen, warum diese Consolatio gerade an dieser Stelle eingeordnet ist, so ist zu verweisen auf die beiden ausführlichen Zitate aus Gerson: *Sex magistri de tribulatione loquentes* und Bernhard von Waging, dessen Einfluß auf die Kartäuserliteratur mit diesem Traktat nachgewiesen ist.

Vom gleichen Autor stammt der Traktat:

Dieta siue passus peregrinationis, fol. 77^{R}—87^{R} derselben HS.

INC.: *Quoniam ut preclare.*

EXPL.: *suauiter quiescere. Amen. hie ent sich eyn tagrayss oder ein schriet meynes lem.*

Der Verfasser ist auch hier nicht genannt. Aber es dürfte schwerlich zweifelhaft sein, daß wir denselben wie im vorhergehenden Traktat reden hören. Das ergibt sich schon aus dem Inhalt und der Tendenz des Traktats, der lediglich ein Teil des früheren sein könnte. Es ist der „depositus", der abgesetzte Prior — vermutlich derselbe, welcher die *Collationen* (fol. 1^{R}—31^{V}) geschrieben hat und fol. 5^{R} an den Schluß der Collation, nachdem sie gehalten war, schrieb: „Dixi".

Die Zeit der Abfassung ist ebenso unbekannt, jedenfalls vor 1509 und nach dem Türkeneinfall; denn die Schandtaten der Türken waren noch in lebhaftem Gedächtnis (vgl. fol. 83^{V} f.).

Auch dieser Traktat ist eine Trostschrift und will ein *doctrinale* sein, „sich in allen Unglücksfällen zu trösten". Der Inhalt besteht im wesentlichen in zehn Regeln des Tugendlebens, die in einem Gedicht von zehn Hexametern skizziert werden (fol. 77^{V}).

Der besondere Reiz dieser Schrift liegt wie jener der vorhergenannten in der lebendigen Verbindung mit der Seitzer Klosterbibliothek.

Für die zweite Tugend, die Gelassenheit, wird gewissermaßen als Lehrbuch empfohlen der *liber de absoluto priore sub tit. F 46* (fol. 79), wozu am Rand ergänzt ist: „In libraria Seytzensi". Die dritte Tugend, die Liebe zur Einsamkeit, soll gelernt werden aus dem caput 16 der *II^{a} pars* der *carthusianorum statuta* und der *secunda pars antiquorum capitulorum XXVI de commendatione solitarie vite.*

Die Kardinaltugenden überhaupt findet der Autor besonders treffend geschildert im *Catholicon in ly Cardinal* (fol. 82^{R}), bei Gregorius: *In tertia omilia Ezechiel*; die fortitudo bei Augustinus: *In XIII° libro de trinitate.* Über die Klugheit handle auch das *Armarium Sophie sub tit. M 112.*

Über das Leiden sprechen gemäß fol. 83^{V} besonders trefflich Bernhardus, „diuus" Laurentius *im cap. 18,* der *fasciculus de cena domini* und *de foelici et triumphali agone Christi,* das *Alphabetum diuini amoris sub tit. F. 25.*

Der 9. Vers, welcher der Höllenstrafen gedenkt, ermahnt, das *Speculum omnis status a quodam deuoto Carthusiensi congestum* zu lesen, es finde sich unter der Sign. C 78.

In Beziehung zu Johannes von Dambach stehen teilweise die *Vertroostinge in alle lijden ende teghenspoet. Een devoot ende seer troostelijk boecxken voor alle bedruckte herten, ghemaeckt door Broeder Anthonius van Hemert* († 1560), gedruckt *t'Utrecht 1599.*

Das Werk ist geschrieben „ter liefden ende begeerten zijnre Suster".

Die Einleitung übt Kritik an „de menichvuldicheyt der boecken, die den lijdenden menschen verstroeijen, dan vertroosten"; sie alle haben nach Ansicht des Verfassers den wahren Trostgrund nicht erfaßt: „dat is tot die warachtighe verduldige liefde, die alle die dinghen vander handt Godts in gelijcker maten ontfangt" — also wieder der eine große Gedanke aller niederdeutschen Trostbücher: „Gelassenheit in allen Dingen".

Der Verfasser hat besondere Vorliebe für systematische Aufzählungen; sobald ein Begriff eingeführt wird, zergliedert er ihn. Demgemäß teilt er das Leiden in drei Arten: „die castijdinghe Godts", „die becoringe des duyvels . . .", „die vervolginghe der menschen" und widmet je einer Art ein Buch. Doch ist die Zergliederung der Themata nicht so scharf, daß die einzelnen Teile einander ausschlössen, bzw. nicht anderwärts eingefügt werden könnten.

Im ersten Buch werden nicht nur die elementaren, vom Schöpfer herrührenden Leiden behandelt; die Frage „war uyt dat alle lijden eerst ghecomen is", leitet die Abhandlung ein, die Beseligung im Leiden, die Bitterkeit desselben werden erörtert.

Das zweite Buch befaßt sich mit den verschiedenen Arten der Versuchungen, das dritte mit den Leiden von seiten der Umwelt. Im Verhältnis zu den vorgenannten Trostbüchern ist dieses weniger originell, es gleicht Johannes von Dambach in der Überfülle der Schriftzitate, die überwiegend den Psalmen und dem

Neuen Testament entstammen; häufige Augustinus- und Chrysostomuszitate, des öfteren werden Johannes Taulers Sermones benützt. Eine Abhängigkeit von Johannes von Dambach in der Auffassung der Probleme läßt sich mit Eindeutigkeit nicht nachweisen.

Ohne daß jedoch Johannes von Dambach genannt wäre, muten zwei Kapitel des 1. Buches an, als seien sie in der Problemstellung von der Lektüre der Consolatio theologiae befruchtet. An diesen zwei Stellen, Kapitel 3 und 11, handelt Hemert vom Problem des Leidens der Gerechten.

Zumal einzelne Partien des 11. Kapitels erinnern an Johannes von Dambach, wenn der Autor z. B. fragt: „Nu straft Godt die sommighe hier, die sommighe hier namaels, ende die sommighe hier ende oock hier namaels. Welck van dryen dunct v nu dat beste te zijn?" Die Leidenslosigkeit ist auch ihm ein „teycken eewigher verdoemenissen"; die Schriftstellen, die Johannes von Dambach als Beweis benutzt, dienen zum Teil auch ihm.

An Bildern ist der Traktat nicht reich, Zusammenhänge mit Johannes von Dambach sind nicht eindeutig zu erweisen; einmal gewinnt man den Eindruck, als habe er einen Vergleich überarbeitet: Johannes von Dambach gebraucht das Bild von den Steinen, die zu Gold werden, Hemert schreibt (Kap. 11): „No denct oft God v toe seyde dat alle v steenen in p e e r l e n verandert soude worden, oft ghy niet eenen g h r o o t e n h o o p s t e e n s vergaderen sout?" Der Sinn des Bildes ist derselbe wie bei Johannes von Dambach.

Die Bilder treten in den Vordergrund in Kap. 13, wo er die „salicheyt des lijdens" entwickelt:

Leiden ist ein „costelijcke medecijne", Leiden ist ein „vuyr" (Kap. 3 und 13); aber auch seltene Vergleiche, die man im Kreis der Trostbücher mit Vorzug Johannes von Dambach zuschreiben muß, finden sich hier: Leiden erweicht harte Herzen und verhilft dem Dinge zu einer neuen Form, Leiden ist ein Schatz, Leiden reinigt, „want die Hemelsche Ackermann", „Godt de vader veget ende besnijdet zijn wijnghaert rancken"; Leiden ist der Dreschflegel — „die quade sijn de ghoede als den vleghel den cooren", ein echter Gedanke des Johannes von Dambach; sogar der seltene Vergleich zwischen „vijle und ijser", der auf Johannes von Dambach selbst zurückzugehen scheint, wenn man die Trostbücher vergleicht, findet sich; ähnlich wie beim Bild von den Steinen verändert er dieses einmal in das vom „wetsteen" und „den ijsere" (Kap. 3). Auch die nur vereinzelt zu findende Analogie von „versteente harten der menschen" ist in Kap. 13 enthalten; mit dem genannten Bild des Schmelzens in der Feueresse

verquickt sich das andere vom Leiden als den „sware hamerslaghen". Aus Kap. 13 ist auch das Sinnbild vom Leiden als „Blasebalg" zu belegen. Schließlich sieht Hemert im Leiden, das Gott uns auferlegt, die „timmeragie des Tempels", wodurch „die leeuenden steenen . . . getimmert" werden. Zusammenfassend glaube ich daher sagen zu können, daß wir im Kapitel 13 eine Benützung des 2. Buches der Consolatio theologiae des Johannes von Dambach annehmen müssen. Findet sich am Schluß dieses Kapitels ja sogar der von Johannes von Dambach betonte Gedanke vom Leiden, wodurch Gott begehrt, „in den mensche te woonen". Unter dieser Voraussetzung dürfen wir für die übrigen Kapitel des 1. Buches die Beeinflussung durch die Consolatio theologiae, die sich vielerorts nahelegt, ohne exakt beweisbar zu werden, annehmen. Während aber das 1. Buch ganz in den Gedankengängen der ersten Bücher des Johannes von Dambach sich bewegt, haben die beiden folgenden keine Beziehung dazu.

Gerade die *Vertroostinghe* lehren uns also wiederum, daß mit Vorzug das 2. Buch des Johannes von Dambach es war, das die Um- und Nachwelt begeisterte.

Mit der genannten HS bildet inhaltlich eine Gruppe:

Der Traktat der Bibl. Bodl. Rawlinson, MS 1310, 4°, saec. XVI: *A treatise on tribulation in thirteen chapters.*

INC.: *From whence all tribulation . . .*

EXPL.: *Thus endet the first book. 1575.*

Der Traktat ist nach Annahme des Katalogs lediglich eine Abschrift des Traktates: *Hemertius Paraclesis afflictae mentis sive de patientia servanda*, womit offenbar der eben behandelte Traktat gemeint ist.

Ich habe noch zwei Münchener HSS anzuführen, die weniger bedeutend sind:

CLM 18 885 (Teg. 885), 8°, saec. XV, fol. 126^{V}—179^{V}.

Excerpta et quedam vtilis colleccio ex diuersis materiis et doctoribus de tribulacionibus et aduersitatibus huius mundi. et quomodo pacienter et humiliter. imo eciam gaudenter sunt sufferende. et de multis . . . fructibus . . .

INC.: *Quare autem electi.*

EXPL.: *remunerari meretur.*

Der Inhalt zerfällt in fünf Teile:

I. fol. 126^{V}—143^{V}.

fol. 126^{V}—137^{V}: de tribulacione. Allgemeine Erwägungen mit starkem Einschlag der Consolatio theologiae.

fol. 137^{V}—138^{R}: über das Kreuz.

fol. 138^{V}—140^{V}: Die Sprüche der *quinque doctores*, mit CGM 172 nicht identisch, aber verwandt.
fol. 140^{V}—143^{V}: Autores.
II. fol. 144^{R}—156^{R}: De paciencia.
III. fol. 156^{V}—170^{V}: Oraciones.
IV. fol. 171^{R}—172^{V}: *Quinque utilitates* ⟨*tribulacionum*⟩, die Verwandtschaft mit Johannes von Dambach und Wilhelm von Auvergne zeigen.
V. fol. 172^{V}—173^{V}: Drei Gründe für den Nutzen des Leidens.
fol. 174^{R}—175^{R}: Drei Gründe, die Gott veranlassen, Leiden aufzuerlegen.
fol. 175^{R}—178^{R}: Leiden und Vollkommenheit.
fol. 178^{R}—179^{V}: tribulacio als consolacio.

In CLM 7420 (Ind. 20), 2° mai., saec. XV, fol. 227^{R}—228^{V}: *Auctoritates contra desperationem* ist möglicherweise Johannes von Dambach anonym zitiert. Zitate über das Leiden mit Trostgründen.

fol. 228^{R}: „Quidam doctor dicit: Quod peccata contrita et confessa nec deus scit quoad vindictam nec dyabolus scit, sed stigmata remanent, iuxta quorum coniecturam se opponit obiciendo ea in extremis laboranti. Impossibile tamen est, ut ait idem doctor, vere contritum in extremis per dyabolum posse seduci."

Es ist möglich, daß der Verfasser der Exzerpte die Consolatio theologiae des Johannes von Dambach (D XII 5, P III, P IX 6) im Auge hatte.

Einfluß der Consolatio theologiae ist auch, soweit auf S. 306 ff. noch nicht erwähnt, anzunehmen in

CGM 172 (St. Emm. CG VII), 4°, saec. XV.

Die ganze HS bietet eine Sammlung mystischer Sentenzen.

fol. 2^{R} heißt es: „dise ein vnd zweintzige nûtze enphehet der mensche von got vmb leiden": „. . . liden reiniget din sele. als die drischel daz korn. vnd ueget vnd zwidiget si. als die vile daz isen." Es handelt sich um jene Bilder des Leidens, die im 2. Buch der Consolatio enthalten und im Lauf unserer Untersuchung immer wieder besprochen worden sind. Ähnlich verhält es sich mit den verschiedenen Schäden des Seelenlebens, die in CGM 172 aufgezählt sind:

fol. 66^{V}: „der zwelfte [schaden]: der niht wol swigen kan, daz der selten kan wol gereden" — eine Stelle, die zweifellos Übersetzung des Senecaischen Wortes, die erste der Tres regulae ist.

Ferner ist der aus den beiden ersten Büchern der Consolatio theologiae wohlbekannte Satz: „kein vleischlicher trost nimmer mag wider varen on geistlichen schaden“ in CGM 172 dem Sinne nach wiederzufinden.

Nachdem ich die mir erreichbaren Trostbücher entwickelt und gegenseitig verglichen habe, soll noch der Versuch gemacht werden, die gegenseitige Abhängigkeit eines Teils der Trostbücher zu erklären auf Grund rein äußerer Beziehungen.

I. Gehen wir aus von Johannes von Dambach, so wissen wir, daß Matthaeus von Krakau sein Exzerptor ist; andererseits aber steht fest, daß dessen Schüler Jüterbogk war.

II. Matthaeus von Krakau ist als „Verfasser“ einer Consolatio noch in eine andere Reihe einzuordnen: er ist der Nachfolger des Eckhart von Ders als Bischof von Worms. Dieser wiederum ist der Adressat der *Consolatio mortuorum* des Henricus de Hassia.

III. Nehmen wir wieder Johannes von Dambach zum Ausgangspunkt, so wissen wir, daß das Exzerpt, Typ 4, identisch ist mit den *Consolationes humanae vitae* des Petrus de Luna. Petrus hielt sich in Avignon auf, wo auch Johannes von Dambach gelebt hatte, sein Beichtvater war der Dominikaner Vincenz Ferrer; wie leicht konnte ihm dieser die Consolatio theologiae gezeigt haben. Petrus de Luna war aber verwandt mit Enrique Marqués de Santillana, dem Verfasser des *Bias contra Fortuna*.

IV. Gerson konnte leicht dadurch angeregt worden sein, seiner Klage die Form der Consolatio zu geben, daß er viel bei den Kartäusern verkehrte; sie liebten ja die Consolatio theologiae des Johannes von Dambach.

V. Leicht konnten die Verfasser der um das Konstanzer Konzil sich gruppierenden Consolatorien einander beeinflussen — Gerson, de Vrie, Dietrich von Niem.

VI. Henricus Kaltysen war einerseits der Vertraute Ottos von Ziegenhain, des Lobredners auf Johannes Nyder, des Schreibers der Consolatio timoratae conscientiae, andererseits der Genosse Felix Hämmerlins in der Disputation mit den Hussiten.

VII. Melk, Ettal, Tegernsee und die bayerische Klosterreform bilden einen Interessenkreis für sich, dessen Herz die Freundschaft Slitpachers mit Bernhard v. Waging war, der hinwiederum Beziehungen zu Eichstätt hatte.

Aus diesem Schema wie aus den angeführten Consolatorien ersieht man, daß die Blüte der Consolatorienliteratur mit der Zeit des großen Schisma zusammenfällt. Es ist nicht zufällig, daß so viele Consolatorien von den betrüblichen Verhältnissen in der Kirche reden. Inhaltlich sind weitaus die meisten aszetisch eingestellt mit philosophischem Einschlag. Ihr Wert beruht nicht so sehr im spekulativ-philosophischen Gehalt als in dem Umstand, daß wir aus ihnen als aus erster Quelle ein Spiegelbild der Gedankenwelt des Spätmittelalters kennenlernen.

Die Vergleichung mit einem Consolatorium steht schließlich noch aus, dem *Liber Benedictus deus et pater domini nostri Jesu Christi* des Meister Eckehart.

Es entspricht nicht der Bedeutung, die ich diesem Buche im Verhältnis zur Consolatio theologiae Johannes' von Dambach zuspreche, es auf eine Stufe mit den genannten Trostbüchern zu stellen.

Dem Liber Benedictus soll daher ein eigenes Kapitel gewidmet sein.

G.

Johannes von Dambach und sein Verhältnis zum Liber Benedictus des Meister Eckehart.

Dieses Kapitel unternimmt den Versuch, die Consolatio theologiae zum Teil auf den Liber Benedictus zurückzuführen und aus Meister Eckehart zu erklären.

Der Liber Benedictus weist folgendes Grundschema auf:

Vorwort: Es gibt drei Arten von Trübsal:
- Verlust an äußerem Gut,
- Leid an Freunden,
- Leid an uns selber.

Durchführung:

I. Prinzipieller Teil:
1. Der Mensch darf nur Gott zum Vater haben.
2. Äußere Trübsal darf den Gerechten nicht anfechten.
3. Nur Gott darf im Geschöpf geliebt werden.

Johannes' von Dambach Geist besaß nicht Spannkraft genug, an den abstrakten Spekulationen des Mystikers Gefallen zu finden. Von den hier in Frage kommenden spezifisch Eckehartschen Gedankengängen findet sich bei Johannes von Dambach keine Spur. Um so mehr ergeben sich Anklänge im

II., dem praktischen Teil.

Vielleicht hat aber Johannes von Dambach gerade diese Unterscheidung eines prinzipiellen, kürzeren Teiles (Buch A) vom längeren, praktischen, aus Meister Eckehart übernommen.

Meister Eckehart bietet nämlich in einem zweiten Teil, wie er sagt, „sonderlich trostreiche Betrachtungen, ihrer bei dreißig". Die bilderreiche Sprache des vergleichsfrohen Mystikers feiert hier Triumphe, während die theoretischen Erwägungen in den Hintergrund treten. Das aber ist gerade Johannes' von Dambach Fall; er nimmt, wie ich beweisen werde, die Bilder teilweise aus Meister Eckehart.

Die Vergleiche und Erörterungen beider Autoren sollen — aus äußeren Gründen und zwecks besserer Übersicht am Schluß des Kapitels — einander gegenübergestellt werden.

Der III. Teil des Liber Benedictus umfaßt Vorbilder und Lehren; er ist mehr ein Anhang zum zweiten Abschnitt. Die wenigen gemeinsamen Elemente werden ebenfalls am Schlusse folgen.

Die Exzerpte aus Meister Eckehart und Johannes von Dambach lehren, daß die Übereinstimmung zwischen beiden nicht zufällig sein kann; beide gehen nicht etwa nur auf dieselbe Quelle zurück, sondern Johannes von Dambach entnahm diese Vergleiche — um solche handelt es sich zumeist — aus Meister Eckehart; sonst wäre die Übereinstimmung im Wortlaut schwer zu erklären.

Auffällig aber ist, daß Johannes von Dambach wenig prinzipielle Bemerkungen aus Meister Eckehart übernommen hat. Ein Vergleich der exzerpierten deutschen Texte mit dem Original nötigt zur Annahme: Johannes von Dambach hat die seinem lateinischen Wortlaut unterliegenden Zitate aus dem Zusammenhang der Spekulationen über mystische Wahrheiten gleichsam herausgeschält; alle jene Ausdrücke, die Eckeharts Lehre verdächtig machten, sind absichtlich vermieden.

Doch scheint der Liber Benedictus immerhin auch einen Einfluß auf die in der Consolatio theologiae erörterten Probleme gehabt zu haben.

Johannes von Dambach bestrebt sich oft, wie wir sahen, die bloße Scheinbarkeit des physischen Übels dadurch zu beweisen, daß er es nur vom Standpunkt des das Sein verleihenden Schöpfers aus betrachtet. Alles Sein aber ist gut, also kann doch das Übel kein Übel sein, beruht vielmehr auf rein menschlicher Betrachtungsweise. Als Beweis zieht er wiederholt die uns wohlbekannte Stelle aus Seneca (Ep. 87, 22) an. Meister Eckehart kennt im Liber Benedictus II 16, „Das Siebente", diesen optimi-

stischen Gedanken: „Gott", sagt er, „ist alles Sein." „Mein Leiden — Gott." „Gott ist mein Leid." Daraus folgt natürlich, daß Übel kein Übel ist, weil ja Gott gut ist. Dieses Argument ist dem von Johannes von Dambach aus Seneca übernommenen recht ähnlich.

Im Liber Benedictus II 4 findet sich ferner der in der Bulle Johannes' XXII.[1] als „quartusdecimus Articulus" verurteilte Satz: „Ein guter Mensch ist dermaßen einhellig mit Gott, daß er dasselbe will mit Gott und in der Weise, wie Gott es will." „Und darum, wenn denn doch Gott auch irgendwie will, daß ich Sünde getan habe, so werde ich nicht wollen, ich hätte sie nicht getan."

Johannes' von Dambach Gedanken in K V 8 und P IX sind nichts anderes, als die durch Distinktionen verbesserte Ausführung desselben Problems („peccatum per accidens causa boni").

Ferner erörtert Meister Eckehart a. a. O. die Frage, wie man sich verhalten müsse, wenn man Mängel in sich gewahre („Gnadengaben" fehlen, sagt Meister Eckehart). Johannes von Dambach hat dasselbe, doch nicht gerade alltägliche Problem: „Consolationes hominum, qui se credunt virtutibus carere" (O V), löst es aber wieder anders als Meister Eckehart (vgl. Bulle Johannes' XXII., Art. XIV) und beruft sich auf Seneca.

Wahrscheinlich obwaltet eine ähnliche Beziehung zwischen K V 3: „Alles irdische Geschehen muß man in Gott, nicht in sich selbst ansehen" und Meister Eckehart II 4: die Seligen (dem Zusammenhang nach soll damit eine ideale Betrachtung des Leidens empfohlen werden) erkennen die Kreaturen auch nicht vermöge der Sonderbilder, sondern in dem einigen Urbild, welches Gott ist.

Auch Johannes' von Dambach Lehre: „Mala ut sunt in manu boni, non sunt mala" (K VI 2) hat ihre Parallele in Meister Eckehart II 18: „Wär's wirklich Leid, wär's auch ihnen (den Guten) nur Schmerz und Pein, was sie tragen, so wären sie nicht gut, noch ohne Sünden. Sind sie gut, so ist ihnen eben das Leiden kein Leid..."

Auch die Neigung Johannes' von Dambach, zu stark zu betonen, daß es allein auf das Ziel der Handlung ankomme, das sich der Mensch setze, möge der äußere Akt ausfallen wie immer, daß diesem kein Einfluß auf die Moralität zukäme, scheint mir verwandt mit den Lehrmeinungen des Meister Eckehart; auch er sucht die Moralität vom äußeren Akt möglichst loszulösen und spricht ihm jeden Wert ab (Prop. damn. A XVI u. XVII). Es ist wohl nicht zufällig, daß Johannes von Dambach sich so hart-

[1] *A. L. K. G.* II (1886) 636.

näckig bemüht, die Gnadenwirkung des zur Zeit des Interdikts unmöglichen Empfanges der Eucharistie um jeden Preis als durch rein immanente Frömmigkeit äquivalent ersetzbar zu beweisen — freilich meines Erachtens vergeblich.

Anhang.

Vergleichung der dem Liber Benedictus und der Consolatio theologiae gemeinsamen Stellen.

II. Teil.

1. „Kein Unglück ohne Glück".

Beweis:

„Ich setze, es besitzt einer 100 Dukaten, davon verliert er 40, bleiben 60 für ihn. Will er nun stets an die verlorenen 40 denken, so bleibt er verzagt und ruhelos. Wie könnte auch einer je getröstet sein, der sich leidigem Verlust zuwendet, malt ihn sich aus, schaut ihn an mit Seufzen und hält Zwiesprach mit seinem Schaden ..."

„Kehrte er sich statt dessen zu den 60, die er noch besitzt, und den 40 ... drehte er den Rücken, bespiegelte sich in ihnen und kosete mit ihnen, er würde gewiß getröstet."

„Auch daß wir diesen Menschen trösten, wenn er bedenken wollte, wieviel tausend es gibt, wenn die die 60 Dukaten hätten, die du noch hast, sie kämen sich vor wie große Herren und Damen und reiche Leute."

2. Daran fügt Meister Eckehart das Beispiel von denen, die leiden, aber alles haben, es zu stillen, während viele sich nicht helfen können ... „darum," sagt er, „willst du getröstet sein, so vergiß derer, denen es besser geht, und denke nur an die, die noch übler daran sind".

Die Übereinstimmung ist dem Sinne nach.

G III 6

„Damnum et incommodum sine commodo non esse."

Beweis:

„Si partem, puta de 100 marcis 40 perdidisti, memor sis, bonorum i. e. residuorum 60, quas retinuisti. Si enim de 40 perditis tantummodo cogitares convertendo te ad damnum de ipso imaginando, et quasi cum damno mutuum habendo colloquium, turbari, desolari te forsitan oporteret."

„Si vero ad 60 habita te converteres, et a 40 te averteres, quasi eis non faciem, sed tergum praehabendo, imaginando scil. de 60 tantum et quasi cum ipsis mutuum habendo colloquium, causam consolationis haberes haud dubie."

„Praesertim cogitando, quod multa millia hominum sunt, quorum singuli si marcas auri vel argenti 60, quot tu habes, etiam haberent, multum consolarentur et se propter illas dominos reputarent."

A III 20

„Vigesima puella tristem de uno aliquo infortunio aut de paucis perturbatum pro consolatione reducit de non partis ad parta ... utens et ipsa verbis Boëthianae conlosatricis sic inquiens: quam multos esse coniectos, qui esse coelo proximos arbitrentur, si de fortunae tuae reliquiis pars eis minima contingat."

3. „Fürder nun sag' ich: Alles Leiden kommt vom Schätzen und Lieben. Lieben ist Leides Anfang und Ausgang. Darum: hab' ich Kummer um vergängliche Dinge, so hab' ich noch Liebe und Schätzung fürs Vergängliche;

a) hatte also nicht Gott lieb von ganzem Herzen“ [2].

Dann spricht Meister Eckehart davon, Gott allein müsse genügen, und bringt als Beweis eine Augustinusstelle.

b) „Der verrechnet sich in seinem Geize, der sich nicht mit Gott allein begnügt.“

c) „Schämen sollte sich ein wackrer Mensch, vor Gott und vor sich selber, wenn er noch gewahr wird..., daß nicht der Vater in ihm lebt, sondern die leidige Kreatur.“

„Niemals über Verlust und Leid soll ein wackrer Mensch klagen, darüber allein soll er klagen, daß er sich noch auf Klage und Leid ertappt.“

Meister Eckehart schließt:

„Die Meister lehren, unterhalb des Himmels sei Feuer, weit und breit, durch nichts von ihm geschieden, eine gewaltige Glut: und doch wird der Himmel nicht im mindesten von ihm berührt.“

„Aber der Seele niederstes Vermögen, heißt es in einer anderen Schrift, ist edler als der höchste Himmel.“

„Wie also mag sich einer vermessen, er sei ein himmlischer Mensch und sein Herz im Himmel, der noch berührt und in Mitleiden-

G III 3

„Omnis quippe dolor venit ex amore. dolor itaque de temporalis alicuius amissione ex eiusdem venit temporalis amore.“

b) „Nescis homo, quod multum est avarus, cui deus non sufficit. Sicut igitur avarus merito potest de sua avaritia verecundari, maxime quando scitur,

c) ita et bonus homo merito verecundari posset, praesertim coram bonis,

b) si tamquam deo non contentus;

a) esset enim signum, quod non deum pure diligeret.“

c) „[Conqueri debet,] adhuc in se turbationem experitur, quemadmodum homo, qui non est coelestis, sed terrenus. Bonus homo de amissione temporalium numquam conqueri seu turbari, sed hoc debet conqueri, quod conqueritur et amissionis causat temporalium.“

„Nempe ignis in sua sphaera calidissimus corpori coelesti immediate coniunctus est sub eo existens sine medio et tamen nequaquam tangit physice ipsum coelum.“

Johannes von Dambach hat in G III 3 keine entsprechende Stelle; wahrscheinlich aber versteht Meister Eckehart unter der „anderen Schrift“ Boëthius II pros. 7 (in N XVII 1):

„Respectu animae... tota terra rationem puncti videtur habere.“

„Quomodo ergo sperabit homo vel audet praetendere, quod ipse numero sit coelestium hominum seu bonorum, si cor suum adhuc

[2] Die römischen Buchstaben, a)..., sind von mir zwecks Vergleichs mit dem lateinischen Text eingeführt, der stark verändert ist.

Der Text des Liber Benedictus ist wiedergegeben nach der hochdeutschen Übersetzung der Werke des Meister Eckehart in: *Meister Eckeharts Schriften und Predigten.* Aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und hrsg. von Herm. Büttner, 2. Bd., Jena, Diederichs, 1909, S. 56—103.

schaft gezogen wird von so kleinen Dingen."

tangitur amissione rerum temporalium tam parvarum."

6. „Wenn man etwas tut um eines anderen willen, so ist dabei der, für den man's tut, unserem Herzen näher, und das, was man tut, ferner, und geht uns nahe nur um des willen für uns, dazu man's tut."

„Cum quis facit aliud propter aliud, hoc aliud est vicinium cordi suo ipsumque cor ipsius prius tangit, quam illud tangat, quod propter ipsum facit. Ita sane, quod illud, propter quod facit aliquid, est quasi medium, mediante quo seu propter quod transit et pertingit id, quod faciens facit, ad cor ipsius facientis."

„Nun sehen wir wohl: So der Kranke den süßen Wein trinkt, so dünkt ihm, so behauptet er, er sei bitter und er ist's auch. Denn der verliert all seine Süßigkeit schon draußen auf seiner bitteren Zunge, eh' er nach innen an die Stelle kommt, wo die Seele den Geschmack empfindet und prüft."

„Dasselbe ist noch im erhöhten Maß der Fall: wo der Mensch all sein Tun nur Gottes wegen verrichtet, da ist Gott so Mittel wie Zweck für die Seele und kann nichts ihm an Herz und Seele rühren, das nicht durch Gott und dessen Süße hindurch notwendig alle Bitterkeit verlöre und rein nur zu etwas Mildem würde, wenn es überhaupt noch des Menschen Herz berühren und bewegen kann."

„... patet et in dulci vino, quod bibens infirmus ipsum acre iudicat vel amarum, eoquidem quod per linguae amaritudinem quasi perdit saporem dulcedinis, priusquam pertingat ad interiorem potentiam, qua anima inducat de sapore."

„[Tempestas tribulationis,] quam ex suavi amore propter dulcissimum Jesum ... patitur, non attingit cor patientis propter ipsum deum, nisi quasi fluendo per deum tamquam per medium animae propinquius, per cuius transiens dulcedinem de necessitate perdit suam amaritudinem."

„Die Meister lehren, unter dem Himmel sei Feuer, rings um und um; und darum kann kein Regen noch Wind noch irgendwelch' Sturm noch Ungewitter von unten dem Himmel so nahe kommen, daß es ihn nur im geringsten trüben könnte; es wird alles verbrannt und aufgezehrt von der Hitze des Feuers, ehe es noch bis an den Himmel kommt. Ebenso sage ich, was immer man um Gottes willen leidet oder wirkt, kommt uns ans Herz nur durch Gott, wo es denn auch verbrannt wird vom hitzigen Feuer der göttlichen Liebe, die des Guten Herz ringsum beschlossen hält."

„Aliud est exemplum de sphaera ignis, quae immediate attingit coelum; nec ventus nec pluvia nec aliqua tempestatis materia potest coelum ipsum attingere, nisi prius igniatum seu in ignem convertatur per calorem seu virtutem ignis illius medii, per quem transit. Is autem est, qui propter deum tribulationem sustinet ex amore, quo cor eius redditur inflammatum, ad illius quidem cor non pertingit tribulatio maxime penetrando nisi ibidem igne amoris consumatur et quasi annihiletur."

[Die Reihenfolge des lateinischen Textes ist im Verhältnis zum Urtext teilweise verschoben.]

6. Vergleich vom Auge, das man des Freundes wegen gerne hingibt unter der Bedingung, es nach Jahresfrist wiederzuerhalten.

B IX 1

Johannes von Dambach kennt einen Vergleich von einem Manne, der froh ist, wenigstens ein Auge zu behalten, wenn er schon das andere hingeben muß.

8. „Auch sollten wir in unserem Leid gedenken, daß Gott, die Wahrheit, nur Wahres spricht und bei sich selber gelobt. Entfiele Gott seinem Worte, seiner Wahrheit, er entfiele damit seiner Gottheit..."

„Und sein Werk ist es: Unser Leid solle in Freude verwandelt werden."

„Kein Zweifel nun, wüßt' ich, daß alle Steine auf meinem Rücken verwandelt sollten werden in lauteres Gold, je mehr Steine ich zu schleppen hätte, je größere, um so lieber wären sie mir."

K V 7

„Nonne ipsius Veritatis, cum mentiri et fallere semper indignum fuit, huius pollicitationis verba audivisti: [Die Spekulationen über Wort und Wirklichkeit ersetzt durch Erzählung des Wunders von Kana.] Tristitia vestra vertetur in gaudium."

„Profecto sicut si homo de certo sciret, quod omnes sui lapides in aurum verterentur, mirum esset, si non quanto plures lapides haberet, tanto maiorem consolationem reciperet; velletque habere maiores lapides libentius quam minores."

9. „Die Meister sagen[3]: Hätte das Auge dort, wo es wahrnimmt, Farbe an sich, es nähme weder bei sich noch bei anderen Dingen Farbe wahr; weil es aller Farbe bar ist, darum sieht es Farben. Die Wand hat eine Farbe und darum gewahrt sie weder die eigene noch überhaupt eine, verspürt auch keine Lust am Goldenen, nicht mehr als am Kohlschwarzen, und hat sie darum wahrhaft; denn es erkennt sie mit Lust und Wonne. Darum denn, je makelloser — *me der nechtiger unt me plos* — die Vermögen der Seele sind, je weniger voreingenommen, um so unbeeinträchtigter und umfänglicher nimmt sie, was sie dann noch aufnimmt, fühlt um so größere Wonne und wird um so inniger mit dem Aufgenommenen eins"[4].

G VII 5

„Oportet, inquit mundi sapiens, auditum esse absonum et visum sine colore materiali; scil. qualem habens paries nescit se coloratum esse nec delectatur in colore quocumque; nec est ei melius ex colore aureo . . . quam cum colore carbonum nigerrimo. Secus est de visu cum colore non composito, qui colore spiritualiter recepto absque materiali compositione ex simplici ipsius specie multum delectatur in colore; et quanto magis separata est potentia et immixta, tanto altius, latius et profundius delectatur."

[3] Diese Stelle ist nicht uninteressant wegen der Art, lateinische Termini zu übersetzen.

[4] Es handelt sich hier um jenes Zitat, von dem S. 105 die Rede war. Aus der einzig uns erhaltenen HS des Lib. Ben. (Basel B IX 15) geht nicht hervor, daß es sich hier um ein Aristoteles-Zitat handle. Der Name steht weder im Kontext noch am Rand als Note. Ebensowenig erhellt aus B IX 15, ob der zweite Teil des Zitates „Die Wand..." als Aristoteles-Zitat

9. „Und so auch, willst du ganzen Trost finden und Freude in Gott, so sieh, daß du dich losmachst von den Kreaturen, von den Tröstungen. Glaub' mir, so lange die dir etwas sein können, so lange findest du nimmer wahren Trost... Tröstet dich aber das Endliche nicht mehr und sagt dir nicht mehr zu, so findest du beides, das Hier und das Dort."

„Wäre man imstande, einen Becher gänzlich zu entleeren und leer zu erhalten von allem, was füllen mag, auch von der Lust, kein Zweifel, der Becher vergäße ganz seiner eigenen Natur, die Leere trüge ihn empor bis an den Himmel. So trägt arm und leer sein aller Endlichkeit die Seele empor in Gott."

H XV 4

„... huiusmodi consolationem quidem obicem ponimus, quando humanam et terrenam consolationem desiderio quaerimus ... Nonne... audivisti...? Non ponas obicem per consolationem terrenam et mox habebis consolationem, scilicet hic plenam et in futuro plenissimam."

G VII 6

„Ecce quantumcumque ciphus aureus vel plumbeus gravis esset: tamen si ipsum ab omni corpore, quod sub coelo est, evacuari nec denuo tali corpore repleri contingeret, natura vacuum abhorrente mox ad coelum ascenderet... Sic modo consimili, cum pauper spiritu voluntatis omnia, quae sub coelo sunt, voluntarie a se abdicet, quid restat, nisi ut hoc pacto in spiritu ad coelum mox ascendat..."

10. Jenes Feuer wird erwähnt, welches „ohn' jedes Mittel an der unteren Himmelswölbung haftet".

B I 21

„ignis... corpori coelesti immediate coniunctus et sub eo existens sine medio."

11. „Ein Mensch fährt einen Weg, tut dies Werk, unterläßt ein anderes, da geschieht ihm ein Schade, er bricht ein Bein oder Arm, verliert ein Auge oder wird krank. Will er nun immer bloß gedenken, hättest du doch einen anderen Weg gemacht, hättest du das andere getan, dir wäre das nicht widerfahren, so bleibst du ungetröstet und dem Leid unweigerlich verfallen. Da soll er lieber bei sich denken: Und wärst du nun einen anderen Weg gefahren, hättest ein anderes getan oder gelassen, dir wär' ein viel schlim-

K V 8

„... tristaris et poenitentia duceris, specialiter de praeteritis, ut de via quam fecisti, ut de actu quem peregisti aut neglexisti; cur autem hoc? dices forte, propter eventum tristabilem, quem infortunium est secutum, puta amissio rerum, puta membri perditio aut infirmitas multum gravis. Sed haeccine occasio tristitiae non est sufficiens... Cogita igitur magis, si per aliam viam venisses vel aliud opus peregisses vel si non tale opus neglexisses, damnum multo maius vel periculum aut forte mortem incurrisses. Quicquid igitur adversi

---

gedacht sei, Johannes von Dambach gehört es sicher nicht an. Die Angaben über B IX 15 verdanke ich Bibliothekar Carl Roth, Basel.

Betr. der in Nr. 9 entwickelten Lehre und des S. 347 erwähnten Bildes vom Kranken, der den Wein herb findet, vgl. M. Grabmann, *Neugefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange,* in: *Abhandlungen der B. A. d. W., Philos.-philol. und hist. Kl.* XXXII (1927), 7. Abh., 62 f., 104.

meres Unglück passiert. Und so würde er billig getröstet und froh von Herzen."

tibi acciderit, cogita id deo volente factum esse ..."

10. „[Die endlichen Dinge] verlieren, bedeutet [für den guten Menschen], etwas Leidiges und Unbequemes los werden."

„Quomodo quempiam poterit nisi stultum ... contristari carentia eius vel amissio, quod in non — bonis consisit."
B I 7

14. Das Beispiel vom Arzt, der ein einzelnes Glied schneidet, damit „ein höherer Wert" erhalten wird.

Leiden ist „cauterium in membro minus nobili, factum ad sanandum magis nobile membrum."

K V 7

15. „Ich habe einen Herrn gekannt, der die Gewohnheit hatte, wenn er einen in sein Gefolge aufgenommen hatte, daß er den aussandte bei Nacht und ritt ihn dann selber an und focht mit ihm. Und da geschah einmal, daß er beinahe erschlagen ward, von einem, den er also versuchen wollte. Und diesen Knecht hielt er hernach lieb und wert."

„Fertur" [Meister Eckehart sagt: „Ich"] „fuisse dominus quidam, qui quandocumque illum, quem in servum recepisset adprobandum, eundem nocte mitteret alicubi et post in via personaliter occurreret ei ipsumque invaderet, acriter pugnando cum eo. Accidit autem semel, quod sic pugnando ipse dominus ab uno tali famulo fere occisus fuerat, quem, quia bene se habuit, semper postea multum dilexit."
B XI 3

15. „Wir lesen, wie St. Antonius in der Wüste einmal ganz besonders zu leiden hatte von den bösen Geistern, und da er die Anfechtung überwunden hatte, erschien ihm unser Herr sichtbarlich und höchst erfreut. Ach Herr, rief da der heilige Mann, wo warst du nur bis jetzt, wo ich in so großer Not war? Antwortet unser Herr: Ich war schon hier, wie ich's jetzt bin, aber ich hatte einmal Lust mitanzusehen, wie fromm daß du wärest."

„Antonius, de quo legitur quod cum quadam nocte a daemonibus esset laceratus, subito radius quidam lucis et daemones et tenebras effugavit ... Christum praesentem intelligens dixit ... Ubi eras, Jesu bone, ubi eras? Quare a principio non affuisti, ut curares vulnera mea? Et vox ad eum ait: Antoni, hic eram. Sed expectavi videre certamen tuum" [5].

11. „Wenn mir einer seinen Rock, Wams und Mantel gelassen hätte, nähm' der seinen Mantel

„Si quis tibi tunicam, cursetum et pallium concessisset et pallium rehabere vellet, multum de hoc

[5] Es wird sich kaum entscheiden lassen, ob hier Johannes von Dambach unmittelbar von Meister Eckehart abhängig ist. In Frage käme wohl nur der Text des Evagrius (*M. P. G.* XXVI 837 ff. in den Anmerkungen). Von Evagrius wie Meister Eckehart weicht Johannes von Dambach ab, hat aber mehr Eigentümlichkeiten mit Evagrius gemein als mit Meister Eckehart. Für die Entlehnung aus diesem spricht neben den Analogien der Umstand, daß Johannes von Dambach den Abschnitt vor- wie nachher Meister Eckehart entnommen hat.

wieder, ließ' mir aber in dem Frost den Rock und das Wams, ich sollt' mich doch wohl schönstens bedanken, froh sein!"

16. „Nun denk' dir weiter, es hätt' einer einen Freund, der um seinetwillen im Unglück säße. Da wär' es, sollt' ich meinen, nur recht und billig, daß er zu ihm stünde und ihn tröstete mit seiner Gegenwart und allem Labsal, das er ihm nur antun könnte. Und wirklich: im Psalter sagt unser Herr ausdrücklich vom guten Menschen, daß er mit ihm sei im Leiden."

„Fürs zweite:
Ist Gott mit mir im Leiden, was will ich denn mehr? Ich will doch nichts anderes, ich will weiter nichts als Gott, wie Augustinus spricht: Der ist gar gierig und unweise, dem nicht genügt an Gott. Hierzu steht geschrieben im Buch der Weisheit: Mit Gott sind mir zumal miteinander alle guten Gaben zuteil geworden."

III. Teil.
„Tugend, äußert ein Heide, Socrates, macht das Unmögliche möglich, ja sogar leicht und süß."

„Nun denn! (Gott) will, ich soll krank sein; denn wollt' er's nicht, so wär' ich's ja nicht; folglich werd' ich auch nicht wünschen, gesund zu sein. Ich bin mir ganz sicher, könnt' es geschehen, daß mich Gott gesund machte, ohne es zu wollen, für mich wäre das wertlos und unangenehm."

gaudere et ei ob hoc regratiari haberes."

B I 23
„An ignoras, quod si homo haberet amicum, qui propter ipsum in tribulatione esset vel turbatione, dignum esset atque iustum, quod ipse homo talis cum ipso amico esset ad ipsum per sui praesentiam consolandum. Deus, qui consolatur nos in omni tribulatione nostra, sufficiens est pro consolatione habenda."

„Nimirum, si deus est mecum in tribulatione, quid ergo requiro amplius? Nam nihil amplius aliud aut plus, quam deum meum velle debeo ..."
„Sed et valde avarus dicitur, cui deus non sufficit. Sed et homo de ipso deo non contentatus, quomodo ..."

O VI 1
„Famosus ille Socrates[6] virtutem laudans, ut Calcidius quidam de ipso narrat, dixit ipsam esse, quae res impossibiles ad possibilem redigeret facilitatem."

N XVIII 1
„Si vult te deus corpore debilem esse, quis es tu, qui moleste feras? Nonne ipse pro te cogitat de omnibus? Numquit sine ipso vivis patienter? Ergo fer et roga eum, ut donet tibi, quae expediunt h. e. quod voluntas ipsius fiat" (Vitae PP.).

[6] Zum Worte *Socrates* findet sich ebensowenig eine Anmerkung in B IX 15. Die in Anm. 4/6 erwähnten Fälle bergen folgendes Problem in sich: Johannes von Dambach übernimmt aus Meister Eckehart drei Zitate, deren keines bei diesem genau belegt ist; Johannes von Dambach aber belegt sie ausdrücklich (G VII 5; O VI 1) oder gibt einen Text, der dem Original nähersteht (B XI 3). Daraus möchte man schließen, Johannes von Dambach sei in diesen Fällen von Meister Eckehart wohl angeregt worden, habe aber noch die (in seinem Sinn) ursprüngliche Quelle aufgesucht.

Meister Eckehart und Johannes von Dambach gebrauchen gemeinsam das Bild von der Bohne, um etwas Verächtliches zu bezeichnen — Meister Eckehart verspottet so jenen, der 200 Meilen nach Rom pilgert, um sich beim Papst eine Bohne zu erbitten; Johannes von Dambach will die Geringfügigkeit der Leiden als Kaufpreises der ewigen Herrlichkeit darstellen.

„[Ein guter Mensch sollte niemals durch Leiden irre werden,] da wir doch sehen, wie der Kaufmann um kleinen Gewinstes willen, dazu noch aufs Ungewisse, so ferne außer Landes beschwerliche Wege fährt über Berg und Tal, durch Wildnisse und Meere, durch Räuber und Mörder Leibes und Gutes und große Entbehrungen erduldet an Speis' und Trank, Schlaf und anderem Gemach, und doch alles vergißt über so kleinem und fraglichem Nutzen."

„Ein Ritter bei einem Strauß wagt Gut, Leib und Leben um eine vergängliche und kurze Ehre."

B VII 2

„Profecto . . . sunt mercatores, qui extra terram remotius per malas vias, per montes, valles ac vastas solitudines, per mare magnum et spatiosum et procellas eius tempestuoso tempore, per praedones, latrones et piratas in periculis corporum atque rerum sustinentes persaepe defectus cibi et potus, quos nunc frigus, nunc aestus gravat . . ., qui negligunt somnum, negligunt commodum propter lucrum modicum et incertum."

„Milites quamplura [!] ex praemissis [tribulationibus] similiter patientes et in conflictibus, in guerris, in hastiludiis et torneamentis exponentes res et honores, corpus et animam propter stipendium vel propter solum honorem modicum breve periodo duraturum."

Vielleicht ist endlich Johannes von Dambach durch den Liber Benedictus III (Erzählung von der Mutter der Makkabäer) zu seinem ausführlichen Exzerpt aus 2 Mc. 7, 27 angeregt worden.

Die verwandten Beziehungen zwischen der Consolatio theologiae und Meister Eckeharts Liber Benedictus sind vollständig aufgezählt. Sie darzustellen, hielt ich noch für nötig, um mein endgültiges Urteil über das Verhältnis Johannes' von Dambach zu seinen Gewährsmännern fixieren zu können:

Die Abhängigkeiten Johannes' von Dambach sind zweifach:

In die erste Linie stelle ich Johannes' von Dambach Beziehung zu seiner Zeit und seiner Umgebung, besonders zum Ideenkreis der Gottesfreunde, einerseits; die Abhängigkeit von der ihm gewordenen theoretischen Ausbildung, sei es in Lektüre oder Unterricht, andererseits. Hierin spielt wohl Meister Eckeharts Einfluß neben dem Wilhelms von Auvergne bedeutend mit.

Man hüte sich aber sehr, den Einfluß der selbständig denkenden, neue Pfade wandelnden Mystiker auf Johannes von Dambach zu überschätzen. Geistiger Wagemut war ihm fremd.

In zweiter Linie ist der Einfluß jener Lektüre zu nennen, zu der Johannes von Dambach in entfernterer, freier Wahl überlassener Beziehung stand, die sich ihm nahelegte, infolge seiner geistigen Einstellung — Väter und Antike, wovon das Verhältnis zu dieser ja ausführlich erwogen wurde.

Ausgedehntes Studium der gedruckten und handschriftlichen Kataloge förderte das in den vorstehenden Kapiteln enthaltene Material. Es bedurfte nicht geringer und oft langwieriger Bemühungen, den gefundenen Titel festzustellen.

Während dies in den weitaus meisten Fällen gelang, blieb, abgesehen von den bereits erwähnten Kartäuser-Consolatorien, ein Restbestand von Titelangaben, die bisher nicht nachgewiesen werden konnten. Ich nenne sie im folgenden:

Gesner, a. a. O. fol. 218 verzeichnet den Traktat: *Eccardi Uraugiensis consolacio sive laterna monachorum, quinque libris circa a. d. 1130 conscripta.* Vgl. Fabricius, Bibl. Eccl.: Trithemius CCCLXXVIII. Demzufolge (zitiert in den M. G. SS. VI S. 3 f.) schrieb Ekkehard ein Werk in Poesie und Prosa, genannt *Laterna sive Mathias,* so benannt nach einem kranken *Mathias,* dessen Klagen von einem gewissen *Paulus* beschwichtigt werden. Nach dieser Angabe zählt das Werk drei Bücher. Trithemius will es noch selbst gesehen haben, die M. G. halten es für verloren.

Mit Beziehung auf Gilbertus Porretanus habe ich keine über Cornelissen hinausgehenden Studien unternommen.

Bartholomaeus von Mastrich († 1446) schrieb eine *Consolatio novitiorum.* Die Geschichte der nun verschollenen HS berichtet Cornelissen.

Schlußwort.

Unsere Untersuchungen über die Consolatio theologiae des Johannes von Dambach und deren Vergleichung mit den Consolatorien des ganzen Mittelalters haben die Tatsache nachgewiesen, daß es formell-literarisch vollkommenere, inhaltlich höher stehende Trostbücher gibt. Die Verbreitung der übrigen angeführten Consolatorien wurde nicht im einzelnen angeführt, kann aber weder, was HSS, noch was Frühdrucke anbelangt, irgendwie mit dem Werk des Johannes von Dambach sich messen — ganz abgesehen davon, daß keines davon so viel und allseitig exzerpiert worden ist, wie das des Dominikaners. Darin, in der durch Jahrhunderte weiterlebenden Beliebtheit und in dem Strom von Anregungen, die es der Nachwelt bot, liegt die Rechtfertigung

für die vorliegende ideengeschichtliche Untersuchung der Consolatio theologiae.

Wo immer wir Johannes von Dambach genannt finden, ist er mit dem Ruhmeskranz höchster Lobsprüche gekrönt:

Professor excellentissimus (Spec. Pat.), *Doctor excellentissimus* (Joh. Meyger), *Doctor eximius* (Hain 15 235), *Praeclarissimus magister* (Druck: Col. 1502), *Clarissimus vir* (CLM 11 925), *Venerabilis dominus* (CLM 18 413), *Egregius doctor* (CLM 14 232). Cod. Vind. 4031 sagt sogar im Stile der Bibel: *Erat quidam sollempnis doctor, qui fecit librum magnum,* während in Asc. 1989[a], fol. 67[V] der U.-B. München in späterer Schrift das Verslein geschrieben ist:

Aureis litteris notandum
hoc consolatorium
Lege et eris consolatus
aliosque consolari poteris.

Vir dissertissimus, non minus vita, quam eloquentia spectatus, omni literatura sua aetate nobilissimus, theologus sacrarum legum consummatissimus betitelt ihn Eysengrein im Catal. testium veritatis, 141.

Cod. Maz. 918 zitiert (Vorsetzblatt) einen Ausspruch Venturinos da Bergamo: *Fr. Johannes de dambach . . . fuit homo modestus, quietus, tranquillus, maturus, humilis, prudens, sobrius, pudicus, benignus, affabilis, moribus suavis, in consiliis districtus, . . . desiderio insistens scripturis divinis.*

Schließlich käme auch noch Amadors Urteil in Betracht.

Keiner der Ruhmestitel kann sich aber messen mit jener Ehrung, daß des Meisters Namen als vierter in den „Sprüchen der zwölf Meister" an *egghart, Dietreich* und *Etlingen* ebenbürtig sich reiht:

Der von tannebach stat so nach da bey.
Er secz das bilde der sele so rechte frey
in sein aigen wesen, da es uf im selber stat.
Bleibet es dar inne, das ist sein vernünftig art.

Hell strahlte der Stern des Johannes von Dambach in die Nachwelt hinein. Können wir nun heute, nachdem jene Zeit abgeschlossen vor uns liegt, jenes Urteil noch teilen?

Nein — eine andere Antwort werden wir kaum erwarten können.

Die auserlesenen Lobeserhebungen sind Johannes von Dambach gegenüber nur erklärlich, weil er Kind einer Zeit geistigen Verfalls war, in der seine Consolatio theologiae, volkstümlicher als gelehrt, weiter verbreitet als gedanklich tief, mehr sammelnd und aufspeichernd als neuschöpferisch, als eine Perle geschätzt

und seine Meinung schier zum Orakelspruch des Ordens wurde. Eine Zeit, welche dieses Buch der Tröstung, von dessen Nutzen und Lieblichkeit — *multum utilis, dulcis liber* — man nicht genug Rühmens machen konnte, das sich philosophisch in der mittleren Linie hält, das mystisch von den Brosamen Reicherer lebt, das aszetisch — die Ausnahmen sind vorhanden — engherzig ist und tieferen Bedürfnissen nicht genügt, so laut preist, charakterisiert sich selbst. Nicht als ob die Consolatio zu verachten wäre; es soll nur angedeutet sein, daß die mittelalterliche Kritik zu volltönend war. Johannes von Dambach konnte nur deshalb den überwältigenden Eindruck hervorrufen, weil seine Zeit eine unoriginelle Periode der Geisteskultur ist, die der Größe der unmittelbar vorhergehenden Epoche nicht wert war. Es hatte sich eben der „Herbst des Mittelalters" eingestellt. Dieser Periode charakteristisches Spiegelbild und insofern für die Untersuchung des spätmittelalterlichen Geistes wertvoll ist die Consolatio theologiae des Dominikaners.

Ihre große Bedeutung liegt aber darin, daß sie jene Art der Literatur einleitete, die der typische Gesamtausdruck des Geistes des Spätmittelalters wurde, die den kirchlichen, sozialen, ideengeschichtlichen Gärungsprozeß in mannigfachster und ursprünglich-lebendigster Art abbildet, die Consolatorien des 14./15. Jahrhunderts.

In sich nicht philosophisch-spekulativer Tendenz, aber doch die Wirklichkeit des Lebens aus theoretischen Prinzipien heraus meisternd, zeigt die Consolatio theologiae samt ihrer zahlreichen Gefolgschaft mit geringen Ausnahmen, daß die Lehren, wornach die Handlungsweise des praktischen Lebens eingerichtet werden soll, nicht der aristotelisch-thomistischen Schule als solcher entnommen wurden, sondern in ihrem Kern verchristlichter Stoizismus waren.

Nachträge.

I.

De Spegel der sammitticheyt und verwandte Traktate.

Während der Drucklegung der Arbeit wurde es mir möglich, die verworrene Frage noch mehr zu klären, wie die verschiedenen *Spegel der sachtmoedicheit, sammitticheyt, der Conscientien* usw. zu scheiden bzw. zu identifizieren seien; daß ich sie ganz gelöst hätte, kann ich auch jetzt nicht behaupten; ich will lediglich den Stand meiner diesbezüglichen Forschungen mitteilen, die bereitwilligst unterstützt wurden von M. Husung, Berlin, und auch Claussen, Rostock. Es ist zu unterscheiden:

A.

Spegel der Sachtmoedicheit und *der Conscientien.* Lübeck 1487 durch St. Arndes — ein Werk.

Im Auge haben:

I. Den *Spegel der Sachtmoedicheit*:
Deecke[1] Nr. 20;
Hallervord S. 376;
Kinderling Nr. 207;
Loescher S. 247 A. 1487;
Scheller Nr. 422;
van Seelen S. 607 f.;
Wiechmann I Nr. VI (Kleindruck, der letzte Absatz).

II. Den *Spegel der Conscientien*:
Deecke Nr. 21;
Kinderling Nr. 208;
Loescher S. 247 A. 1487;
Scheller Nr. 423;
van Seelen S. 608.
Vorhanden als Hain 5587.

[1] *Einige Nachrichten von den im fünfzehnten Jahrhundert zu Lübeck gedruckten niedersächsischen Büchern,* Lübeck 1834.

Nach Kinderling ist das bei Panzer I 239 vermerkte *Betbüchlein*, Lübeck 1487, identisch mit II. Ich prüfte das Betbüchlein. Es ist enthalten in Incunabel 1466, 8° der S.-B. Berlin (16 unpag. fol., dann fol. a—z, A—E je 8 fol.). Sie enthält keinen Titel (vgl. Panzer I 166 Nr. 239), nur das Monogramm IhS zu Beginn.

Ein Eintrag von 1845 besagt: *Kalender mit Gebetbuch . . . Lübeck 1487* (vgl. IMPR. fol. E 8^{V}).

Ein Vergleich mit Panzer I 166 Nr. 239 zeigt, daß Panzer dieses Werk im Auge hat.

Inhaltsangabe:

fol. 1^{R}—15^{R} Kalender.

16^{V}—$k4^{R}$ Beichtunterricht, Gebete, Bußpsalmen.

$k4^{V}$—$n7^{R}$ vorsmack . . . des hemelschen paradises.

$n7^{R}$—$v8^{R}$ Kunst wol to steruende.

$v8^{R}$—$E8^{V}$ van eyme boetsamen leuen.

Die Inhaltsangabe, verglichen mit der S. 231 gebotenen, lehrt, daß das in A u. B genannte Werk mit dem Betbüchlein nicht identisch ist; Kinderling hat sich also geirrt.

B.

De Spegel der sammitticheyt, 1507.

Darauf verweisen:

Deecke, a. a. O., Nr. 19. 2. Absatz;

Deecke, Jahrbuch 22, 233;

Gesner[2] Nr. 400;

Scheller Nr. 533;

Wiechmann I Nr. VI. Nach dessen Ansicht gedruckt von Hermann Backhusen, Rostock. Vgl. Ansicht der K. G. W. S. 232.

Vorhanden in Berlin (Pr. S.-B.), Göttingen, Greifswald, Hamburg, Lübeck (B. S. 8° 1833 Theol.).

C.

Der Seelen Trost-Spegel. Rostock. Ludwig Dietz 1519. Angeführt bei:

Hallervord S. 376 als *Speculum animae consolatorium* . . . H. nennt als Vorlagen die Ausgaben:
Coloniae, Joh. Belhof 1485;
Argentinae 1495;

[2] Verzeichnis der vor 1500 gedruckten . . . auf der . . . Bibl. zu Lübeck bef. Schriften (Lübeck 1782).

als Nachdrucke die Ausgaben:
Coloniae Agrippinae 1672, vermehrt durch J. Major 1605.
außerdem den Druck:
Hagenoae, H. Gran 1519.

Wiechmann I Nr. XXI. Nach ihm ist das Werk identisch mit dem bei Scheller Nr. 548 (Lübeck, L. Dietz 1509) zitierten Werk.

Dieser Druck ist nichtnachweisbar; die Angabe beruht vielleicht auf einem Irrtum, der wiederum auf Gryse, *Spegel des Antichristischen Pawestdoms,* Rostock 1593, zurückzuführen ist.

D.

De spegel der sammitticheyt, Lübeck 1487, 358 Bll. (nach Deecke, a. a. O. Nr. 19).

Nach den bei Deecke gemachten Angaben, verglichen mit meiner Inhaltsangabe (S. 231) handelt es sich um den in A behandelten Druck, identisch mit Nr. 20 und 21 nach Deecke und gleich Hain 5587 (vgl. S. 356).

Damit zu identifizieren ist vermutlich auch der bei Wiechmann I Nr. VI (zweiter Absatz des Kleindrucks) genannte Druck *ohne Angabe von Ort und Zeit.* Dieser merkwürdige Umstand kann dadurch erklärt werden, daß in Inc. Hain 5587 das IMPR. nicht auf dem letzten Blatt, sondern am Ende des 2. Buches (fol. S VIII^{V}) sich findet.

II.

Speculum patientiae.

Die aus dem Katalog der Seminarbibliothek Trier von mir übernommene Bemerkung S. 221, Zl. 22 f., MS 59, fol. 70—135, biete das Speculum patientiae, erwies sich als Irrtum. Die Einsicht in die freundlichst mir zur Verfügung gestellte HS selber lehrte, daß wir es mit einem Exzerpt des Typs: *Accingi* zu tun haben.

Bisher kann ich sonach überhaupt keinen handschriftlichen Beleg für Typ V erbringen und es ergibt sich die Möglichkeit, daß Typ V schon ursprünglich in Druckausgabe erschienen sei und in dieser Form seine weite Verbreitung gefunden habe.

Im Bestreben, dennoch eine HS des Typs V zu finden, versuchte ich das in der alten Klosterbibliothek zu Rebdorf ehemals vorhandene Speculum patientiae feststellen zu können (vgl. S. 225). Ich sah zu diesem Zweck ein:

F. K. G. Hirsching, *Versuch einer Beschreibung sehenswürdiger Bibliotheken Teutschlands* III (Erlangen 1788), *Rebdorf.*

J. E. Weis-Liebersdorf, *Rebdorfer Handschriften in Paris und München,* in: *Sammelblatt des historischen Vereins Eichstätt* 24 (1909), 58—60.

J. Hollweck, *Beiträge zur Geschichte des Klosters Rebdorf,* in: *Sammelblatt des Historischen Vereins Eichstätt* 29 (1914), 47—64.

G. Leidinger, *Eine verschollene Rebdorfer Legendenhandschrift,* in: *N. A.* 33 (1908), 191—196.

E. Jacobs, Besprechung von W. Weinberger, *Beiträge zur Handschriftenkunde,* in: *C. B. B.* 27 (1910), 363—372.

E. Jacobs, *Die von der Königlichen Bibliothek zu Berlin aus der Sammlung Phillipps erworbenen Handschriften,* in: *C. B. B.* 28 (1911), 23—39.

Von den in den beiden zuletzt genannten Abhandlungen erwähnten Werken war mir das *Verzeichnis der von . . . Carl Friedrich von Savigny der Königlichen Bibliothek zu Berlin vermachten Werke* (Berlin 1805) nicht zugänglich, während der *Catalogue of a selected portion of the library of . . . illuminated and other manuscripts . . . the property of the late Rev. Walter Sneyd, M. A.* (Versteigerung 16.—19. XII. 1903) keinen in Frage kommenden Titel kennt[3].

Auch der *Catalogue des livres rares et précieux, des manuscrits . . . de la bibliothèque de M. Chardin* (Paris 1823) ergab kein Resultat.

Endlich prüfte ich an Hand der mir von Professor Lehmann freundlichst zur Benützung überlassenen Verzeichnisse alter Rebdorfer Handschriften, soweit sie bisher feststellbar sind und in Frage kommen können, die Kataloge von

Berlin (Preußische Staatsbibliothek),

Dresden (Sächsische Landesbibliothek),

Haag (Koninklijke Bibliotheek),

Lüttich (Universitätsbibliothek),

München (Cod. lat. 15 122, 15 125, 15 136, 15 173, 15 184, 15 190, 15 228),

Oxford (Bodl.),

Paris (Delisles Katalog).

[3] Diesen seltenen Katalog, den auch die Staatsbibliothek München nicht besitzt, stellte mir in liebenswürdiger Weise das Antiquariat Jacques Rosenthal, München, zur Verfügung, wie ich auch sonst bei diesen und anderen Nachforschungen von Herrn Jacques Rosenthal gütigst gefördert wurde.

Das Verzeichnis der in der Staatl. Bibliothek zu Eichstätt vorhandenen Rebdorfer Handschriften prüfte an meiner Statt freundlichst Bibliothekar Ruf, München[4]. Die Pommersfelder Handschriften überprüfte ich, soweit die Abhandlungen im *Serapeum* es gestatten:

Bethmann, *Einige Handschriften der Gräflich Schönbornschen Bibliothek in Pommersfelden,* in: *Serap.* 6 (1845), 33—39;

Bethmann, *Handschriften der Gräflich Schönbornschen Bibliothek,* in: *A.* 9 (1847), 525—548;

Bethmann, *Die Gräflich Schönbornsche Bibliothek zu Weißenstein bei Pommersfelden,* in: *Serap.* 11 (1850), 379—381[5].

In keinem Fall war die Mühe von Erfolg begleitet.

* * *

Eine der Handschriften, CLM 15228, aber kann vielleicht zum Speculum patientiae in Beziehung stehen:

Diese HS (Rebd. 128), 8°, geschr. 1536, fol. 1—245^{V} bietet zunächst eine willkommene Ergänzung zu Abschnitt VI, S. 295 ff.

INC.: *In illa cartula continentur Consolaciones theologice contra vicia generaliora, medicamina anime et corporis saluberrima, sumpta de libro venerabilis fratris .N. materia multum delectabilis. nec non predicabilis omnium vere morborum animi cuiusque persone, quovis modo tribulate. remedia sana prebens. 1536.*

fol. 1—6 (unpaginiert): alphabetische Indizes.

fol. 1^{R}—236^{V}: *Consolaciones* mit zwei Prologen wie bei Johannes von Dambach, u. zw. schieben sich:

fol. 76^{R}—77^{V}: Exzerpte *Ex tractatu s. Bonaventure qui intitulatur Stimulus diuini amoris et de predestinacione*

fol. 93^{V}—95^{V}: Exzerpte aus Gerson ein.

fol. 237^{R}—245^{R}: *Remedia paciencie.*

fol. 245^{R}—245^{V}: *Conclusio* zum ganzen Werk.

In seiner Art einzigartig, bietet der Traktat willkürlich ausgezogene Notizen aus der Consolatio theologiae. Einteilung nach Abschnitten, sodaß nie libri, aber die entsprechenden Considerationes genannt werden.

---

[4] Zwei Rebdorfer HSS (MS mixt. 4°, 214 der Seminarbibliothek und MS 321 der Staatl. Bibliothek Eichstätt) sah ich selber noch ein.

[5] Degen, *Beitrag zu Nachrichten von alten Handschriften* I (Onolzbach 1785), wurde mir später noch zugänglich — ist ohne Belang für das vorliegende Thema.

Die Abschnitte kommen den Capita des ungekürzten Werkes gleich. Die Überschriften sind willkürlich gewählt, nicht übereinstimmend mit den gedruckten Exzerpten.

Die wiedergegebenen Stellen sind sklavisch treu übernommen, aber dazwischen klaffen starke Auslassungen.

Selbst die Reihenfolge der Stoffe ist umgestellt: Nachdem der Kompilator einen, ich möchte sagen, kursorischen Auszug gemacht hat und mit lib. XV zu Ende ist, blättert er die Vorlage von rückwärts nach vorne durch, neue Stücke exzerpierend, wendet sich wieder dem Ende der Consolatio zu usw., immer hin und her schießend, wie ihm gerade etwas gefällt.

Folgendes fällt nun in der Arbeit außerdem auf:

1. Von fol. 104^{V} an heißt der Autor die Abschnitte abwechselnd *Consideraciones* und *Remedia*, denen *Consideraciones* untergeordnet sind, von fol. 115^{V} an ausschließlich *Remedia*. Der Ausdruck spielt bei Wilhelm von Auvergne und den von ihm abhängigen Traktaten eine Rolle, findet sich aber auch im *Speculum patientiae, Pars prima, caput 12 ff.*

2. Die Form des Aufbaues beider Traktate ist analog: den *capita* und *puellae* entsprechen die *capita* und *consideraciones*.

3. Die *Decem Remedia*, fol. 237^{R}—245^{R}, sind exzerpiert aus den *15 Remedia patientiae* = Spec. pat. I 13—27 u. zw. entspricht aus CLM 15 228:

Rem.	1	dem	Rem.	1	=	cap.	12	des	Spec.	pat.
„	2	„	„	2	=	„	14	„	„	„
„	3	„	„	3	=	„	15	„	„	„
„	4	„	„	6	=	„	18	„	„	„
„	5	„	„	7	=	„	19	„	„	„
„	6	„	„	9	=	„	22	„	„	„
„	7	„	„	10	=	„	24	„	„	„
„	8	„	„	12	=	„	21	„	„	„
„	9	„	„	13	=	„	25	„	„	„
„	10	„	„	14	=	„	26	„	„	„

4. Der zu Beginn der Erörterung über die Handschrift genannte Titel ähnelt merkwürdig dem des Speculum patientiae: in beiden findet sich der Ausdruck: *materia multum delectabilis . . . praedicabilis omnium fere* [CLM 15 228: *vere*] *morborum animi cuiusque persone quovis modo tribulate.* Dem Schluß: *medicinam continens* entspricht das: *medicamina sana praebens.* Das ungewöhnliche, vielleicht einzig dastehende: *. . . cum theologycis consolacionibus* im Speculum entspricht dem Ausdruck: *Consolaciones theologicae* in der Handschrift. Übrigens finden sich die Ausdrücke: *medicamina* und *materia multum delectabilis . . . praedi-*

cabilis wörtlich auch im Prolog des Speculum. Den Worten: *animae et corpori* des Titels der HS, die dem Titel des Speculum fehlen, entsprechen die Worte des Prologs: *menti et corpori.*

5. Sollte es zufällig sein, daß der Titel der HS wie der des Speculum im „Figurensatz" (nach unten sich verjüngender Keil) abgefaßt ist?

6. An zwei Stellen, im Titel und Prolog, wird auf den Autor des ursprünglichen Werkes verwiesen; aber unerklärlicherweise ersetzt die HS den Namen durch ein *frater N.*, wie sie auch auf fol. 96^{R} den Titel des Abschnittes lib. XV cap. 4 der Urausgabe verändert in: *De timore .N. illusionis.*

Aus diesen Momenten erhellt, daß CLM 15 228 nach dem Muster und unter dem Einfluß des Speculum patientiae gearbeitet ist, vielleicht also einer der Signaturen der entsprechenden Rebdorfer Handschriften entspricht und in etwa als handschriftlicher Beleg zu Typ V gelten kann.

III.

Henricus de Hassia und sonstige Breslauer und Görlitzer Handschriften.

Nach Vollendung des Druckes lernte ich noch folgende einschlägige Handschriften kennen, auf die mich Professor Paul Lehmann und mein Studienfreund Bernhard Bischoff freundlichst aufmerksam machten:

Görlitz (Milichsche oder Stadtbibliothek):

Cod. chart. 2° 30, saec. XV, fol. 255 [?]—301^{R}.

INC.: *Libri decem Consolacionis theologie. Ex libro primo, qui continet consolaciones mundane ...*

EXPL.: *Digna te signa temere me tangis et angis. Mane tace rixe si vis exire catenam. Crux dixit ad sathanam, quum tu es ego sum . . . cem* [?].

Geschrieben 1439.

Cod. chart. 2° 46, saec. XV, fol. 133—177.

Consolaciones sacre theologie.

INC.: *Quoniam scilicet . . .*

EXPL.: *et in hoc terminatur hoc opus.*

Cod. chart. 2° (B. A.) 30, saec. XV, fol. 1—47.

Liber consolacionis theologie.

INC.: *In hoc actu . . .*

Cod. chart. 2° (B. A.) 80, saec. XV, fol. 12—272.

Postilla consolacionis spiritus.

INC.: *Amen dico vobis. Receperunt mercedem suam.*

EXPL.: *est super omnia Deus benedictus in secula seculorum.*

Da die Bibliothek HSS nicht versendet, konnte ich die Traktate nicht untersuchen.

Breslau (U.-B.):

MS I G 315, saec. XV, fol. 73^{R}—212^{V} (n. P.).

Sammlung aller in der Consolatio theologiae des Johannes von Dambach enthaltenen Zitate, ohne Auswahl.

INC.: *Capitulum primum ⟨S⟩uper carencia.*

EXPL. (fol. 208^{V}): *in sempiternum amen.*

fol. 208^{V}—212^{V}: *Registrum super consolaciones theologie.*

Schreibjahr: (fol. 208^{V}) *s⟨cripsi⟩ 1497 in vig⟨ilia⟩ mathei.*

Prov.-Verm.: Augustinerchorherren zu Breslau.

Das Werk ist eingeteilt in Kapitel, die nach Überschrift, Inhalt und Umfang genau den capita der großen Ausgabe entsprechen; weitere Einteilung nach Libri und Considerationes fehlt. Das letzte Kapitel ist beziffert: *ccI.*

Das Exzerpt ist in dreifacher Hinsicht bemerkenswert:

1. Es zeigt im Verein mit MS 15 262 der Nat.-Bibl. Wien, MS 1980 (Danzig, S.-B.), MS 127 (Braunschweig, S.-B.) und CLM 15 228, daß der Wert der Consolatio theologie teilweise in ihrer Eigenschaft als Florileg gesehen wurde.

2. Es zeichnet sich vor den genannten, auf S. 219 f. und 223 behandelten HSS dadurch aus, daß es lückenlose Zitatensammlung ist.

3. Es sieht als Verfasser der Consolatio Johannes Gerson an, bietet aber nicht die Tres regulae (vgl. die einschlägigen HSS des Typs IV); es mischt nämlich manchmal, z. B. fol. 95^{R}, 115^{V}, 116^{V}, 118^{R}, 118^{V}, 119^{R}, 121^{R}, 130^{R}, 136^{R}, 136^{V}, 149^{R}, 149^{V}, 150^{R}, 153^{V} usw., Stellen aus der Consolatio, die von Johannes von Dambach selber stammen, ein unter dem Stichwort: *Gerson.*

I F 275, saec. XV, fol. 172^{RB}—208^{VA}.

Exzerpt der Consolatio theologiae, Typ: *Accingi.*

fol. 172^{RB}—173^{RA}: *Tabulae.*

173^{RA}—173^{RB}: Prolog, beginnend mit *Ex prologo.*

173^{RB}—174^{VA}: *Tituli*, entsprechend der zu Beginn jeden Buches des gedruckten Exzerptes stehenden Inhaltsangabe.

174^{VA}—207^{RB}: der normale Text.

207^{RB}—208VA: Freie Ergänzungen zum Thema des lib. XV, die nicht der Urausgabe entstammen, mit Gregorius-Zitaten und dem

EXPL.: *desperatum timorem premat. hec Gregorius. Deo gracias.*

Der aus dem Jahr 1738 stammende Index der in I F 275 enthaltenen Traktate sieht unser Stück als Werk Gersons an, obschon INC. und KOL. den Traktat anonym bezeichnen.

Prov.-Verm.: Aus dem Stift der Augustiner-Chorherren von Sagan stammend.

Schreibejahr: Auf fol. 143^{V} ist im KOL. des betr. Traktates das Jahr 1457 genannt mit dem Vermerk: *Eodem anno coronatus est Jodocus Ep. Wrat.*

Nach Gams[6] wurde aber Jodocus 1456, am 9. Juni, nach Eubel[7] am 9. Juni 1455 gekrönt.

Anscheinend soll 1457 das Schreibejahr jenes Traktates besagen, also dürfte unser Traktat in diese Zeit fallen. Dem entspricht auch der Schriftcharakter.

I F 319, saec. XV, fol. 314RA—343^{RB}.

Exzerpt des Typs: *Accingi.*

Überschriften vor jedem Buch mit Angabe der Buchzahl, sonst keine Unterabteilungen. Am Rand Autoren-Namen ohne weitere Vermerke.

Prov.-Verm.: Koll.-Stift Glogau.

Schreibejahr: gemäß der auf fol. 266VA genannten Jahreszahl: *in vigilia dorothee anno domini m°ccc°xxxv* liegt auch unser Traktat in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts.

II F 36, saec. XV, fol. 267RA—321^{RB}.

Exzerpt nach Typ: *Accingi.*

Einteilung nur nach Libri, vor jedem Buch die Überschrift. Datierungsmerkmale fehlen. Am Anfang der HS der Eintrag: *Hunc librum assignauit venerabilis magister Johannes Bobticz venerabili Capelano Ecclesie Collegiate Nissen̄.*

Sprachlich ist, analog zu dem S. 274 ff. behandelten Traktat, zu bemerken, daß in der Überschrift zum 10. Buch das Wort: *gehenna* in *jehenna* abgeschliffen wurde.

Wichtiger sind die beiden folgenden HSS des Exzerptes, Typ: *Accingi*:

I Q 134, saec. XV, fol. 179^{R}—213^{V} (n. P.).

---

[6] *Series Episcoporum* (Ratisb. 1873), 263.

[7] *Hier. cath. m. ae.* (Monast. 1901) II 296.

EXPL.: *liber consolacionum theologicalium editus per magistrum henricum de assia de diuersis libris comportatus.*

Schreibejahr: Auf fol. 170^{V} ist *1478* erwähnt; allerdings dürfte die Jahreszahl das vom Schreiber übernommene Datum der Abfassung jenes Stückes sein.

Aber die Abschrift kann nicht weit von diesem Jahr liegen.

IV Q 41, saec. XV, fol. 63^{R}—127^{R} (n. P.).

EXPL.: *liber Consolacionum theologicalium, editus per magistrum henricum de Assia de diuersis libris comportatus seu compilatus.*

Auch der Druck der Jacob van der Meer und Moritz Yemantszoon (vgl. S. 227 f.) schreibt das Exzerpt — dort handelte es sich allerdings um Typ IV — Henricus de Hassia zu.

Die Richtigkeit dieser Zuweisung, bzw. die Veranlassung hierfür konnte ich noch nicht erweisen.

Es gibt zwei Männer des Namens Henricus de Langenstein[8], den nachmaligen Rektor der Universität Wien und den Professor zu Heidelberg und späteren Kartäuser. Petreius und Morotius (vgl. S. 324 f.) kennen ihn, schreiben ihm aber Werke zu, die andere seinem Namensvetter zuteilen. Keine Liste hingegen nennt das Consolatorium. Vielleicht liegt aber in der Zuweisung des Traktates: Campbell 911 an Heinrich von Hessen ein Hinweis vor, daß man in den Niederlanden ehemals vom Autor des Exzerptes wußte. Ich habe bis jetzt nicht genügend Material gefunden, um sichere Schlüsse ziehen zu können.

[8] Zu der S. 234 genannten Literatur ergänze: O. Hartwig, *Untersuchungen über die Schriften Heinrichs von Langenstein* (Diss., Marburg 1857). Derselbe, *Leben u. Schriften Heinrichs von Langenstein* (Marburg 1858).

Handschriften-Verzeichnis

(Hauptbehandlungsstellen fett gedruckt, nur erwähnte, nicht untersuchte HSS eingeklammert.)

Avignon,	Bibl. de la Ville		(228): *60*
Bamberg,	Staatl. Bibl.		Q II 32: *30;* Q III 11: *196;* Q VI 36: *196*
Basel,	Univ.-Bibl.		A I 19: **43 ff.**, *47 ff., 52;* A IV 14: *207;* A IV 22: *33;* A IV 25: *197;* A V 17: *52;* A VI 36: *52;* A VIII 20: *59 f.;* A VIII 28: *206 ff., 216;* A X 119: *11 f.;* B I 19: *48;* B I 20: *48;* B II 1: *48;* B II 2: *48;* B II 23: *47, 48;* B II 24: *47;* B III 3: *207;* B III 4: *47;* B III 17: *59 f.;* B IV 13: *47;* B V 34: *8,* **10 ff.**, *16, 26,* **46 ff.**, *77 f., 96, 106;* B VI 2: *47, 52;* B VII 5: *47;* B VII 7: *207;* B VII 10: *47;* B VII 14: *47;* B VII 27: *26, 43 ff., 46 ff.;* B VIII 12: *47;* B IX 15: *348 f., 351;* B XI 3: *106;* B XI 9: *52;* C I 4: *47 ff.;* C I 5: *48;* C I 18: *48;* C III 1: *47;* C III 3: *47, 51;* C III 11: *48;* C III 13: *48;* C III 20: *48;* C III 23: *48;* C III 32: *42 f.;* C III 35: *47, 52;* C IV 17: *37;* C V 12: *47, 51;* C V 15: *48;* C V 18: **29 ff., 35, 37 f., 39 ff., 46 ff.**, *144;* C V 19: *52;* C V 22: *47;* C VI 2: *47;* C VII 27: *48;* C IX 21: *48;* E II 13: *89;* F I 15: *47;* F III 36: *207;* F VIII 1: *107;* ℵ B V 13; *221 f.; Katalog der alten Kartause: 224*
	Staats-Arch.	St. Alban	157: *45*

		Kartäuser St. Margarethen *Jahrzeitenbuch* (= Karthaus M u. N): *197; Liber benefactorum* (= Karthaus L): *207*
		Klingenthal (668): *42;* (966): *42*
		Prediger 1: *35;* 2: *35;* 3: *35;* (295): *11;* (337): *11;* (839): *11;* (792): *12;* Urk. v. 1429 Apr. 30 (= Loë & Reichert III 74)[1]: *299;* Priorenregister (= B[f] 15, X)[2]: *12*
Berlin,	Staats-Bibl.	lat. 537: *205;* lat. quarto 814: *196 f.;* Görres 42: *192,* **196,** *325*
Bern,	Stadt-Bibl.	(704): *82*
Braunschweig,	Stadt-Bibl.	XXXIV: *1, 192,* **199 ff.**: CXX: *192,* **197**; CXXVII: *223, 363;* CXXXIV: *192*
Breslau,	Univ.-Bibl.	I G 315: *363;* I F 275: *363 f.;* I F 319: *364;* II F 36: *364;* I Q 134: *364 f.;* IV Q 41: *365*
Brüssel,	Bibl. Roy.	1134 (5122—26): *192;* 1617 (2630—34): *219;* 1722 (806): *9;* 2058 (1138—51): *192;* 2215 (3041): *323 f.;* 2313 (3827—3828): *307;* 2358 (II 297): *284 f.*
Budapest,	Univ.-Bibl.	(54): *202*
Cambridge,	St. John's Coll.	188: *305*
Cassel,	Landes-Bibl.	theol., 8°, 10: *222*
Cues,	Hospital	(C 14): *90;* (58): *23 f.*
Danzig,	Stadt-Bibl.	1958_1: *202;* 1961_1: *202;* 1980: *223, 363*
	St. Marien	F 135: *202;* Q 13: *202;* Q 22: *202;* Q 35: *202*
Deventer,	Sted. Bibl.	101 D 2 (1730): *269*
Eichstätt,	Sem.-Bibl.	214, mixt. 4°: *360*
	Staatl.-Bibl.	321: *360*
Erfurt,	Dom-Arch.	Hist. 6[3]: *1, 6,* **12 f.**, *61, 224, 274, 292;* Theol. 14: *192*
	Bibl. Ampl.	12: *89, 101;* 13: *107;* 125: *100*
Erlangen,	Univ.-Bibl.	808: *192*
Eskorial,	R. Bibl.	Y III 7: **211 ff.**, *218, 303 f.*
Florenz,	Bibl. Laur.	(Plut. XXXVI dext. cod. 9): *60*
Freiburg i. Br.,	Univ.-Bibl.	10: *5;* 117: *202;* 346: *43*
	Univ.-Arch.	Liste der Pred.-HSS: *22 f.*
Gießen,	Univ.-Bibl.	DCCCIX: *193;* DCCCL: *263 ff.*

[1] u. [2] Vgl. R. Wackernagels handschriftl. aufbewahrte *Kollektaneen zur Geschichte baslerischer Gotteshäuser.*

[3] Katalog der Kartause.

Görlitz,	Milichsche Bibl.		chart. 2° 30: *362;* chart. 2° 46: *362;* chart. 2° (B. A.) 30: *362;* chart. 2° (B. A.) 80: *363*
Göttingen,	Univ.-Bibl.		Luneb. 32: *202*
Grenoble,	Bibl. de la Ville		(*De proprietate mend.* Sign. ?): *29*
Haarlem,	Biss. Mus.		98: **271 f., 284**
Hamburg,	Univ.-Bibl.		theol. 1057: *201 f.;* Convent. 5: *269, 283 f., 322 f.*
Heiligenkreuz			208: *32 f.;* 216: *32*
Karlsruhe,	Landes-Bibl.		Aug. 10: *8;* Aug. 95: *82;* St. Peter 34: *285*
Kiel,	Univ.-Bibl.		Bord. 32: *193;* Bord. 52: *193 f.*
Koblenz,	Staats-Arch.		Abt. 701 Nr. 216: *295 ff.*
Köln,	Stadt-Arch.		W 8° 33: *191,* **327 ff.**
Kopenhagen,	Kgl. Bibl.		(S 1370): *203*
Krakau,	Bibl. Jagiell.		lat. 554: *198 f.;* lat. 1614: *31 f.;* lat. 2549: *203*
London,	Brit. Mus.	Arundel	286: *305*
		Harley	3852: *321*
		Roy.	6 E III: *321;* 16 E XII: *304 f.;* 17 A XXV: *306;* 17 B XVII: *304, 306;* 17 C XVIII: *304 f., 306, 309;* 20 B V: *304 f.*
	H. Worseley[4]		6853: *305 f.;* 6887: *309*
	H. Yats Thompson		40: *304 f., 307*
Lübeck,	Stadt-Bibl.		theol. germ. 15[5]: *268*
Maihingen,	Fürstl. Ötting.-Wall.-Bibl.		II 1 2° 74: *276;* II 1 4° 13: *286*
Mailand,	Bibl. Ambr.		I 147 Sup.[6]: *26*
Mainz,	Stadt-Bibl.		174: *194, 224;* II 222: *330 f.*
Melk[7]			84: *24;* 534: *27 f.;* 620: *27 f.*
Metz,	Stadt-Bibl.		89: *194;* 155: *194*
Monte Cassino			207: *235,* **273 f.**
München,	Staats-Bibl.		lat. 448: *89;* lat. 3547: *8, 16;* lat. 4403: *303 f., 310, 313, 317;* lat. 4404: *314;* lat. 5542[8]; lat. 5613: **32, 34**;

[4] = *Catall. Angl. et Hib. II 179.* Bisher ist nicht festzustellen, ob die HSS erhalten sind in der Bibliothek: *London, Lincoln's Inn.* Vgl. H. Schenkl, *Bibliotheca patrum Latinorum XII, Kleinere Londoner Bibliotheken XXV,* in: *Sitz.-Ber. d. Kais. A. d. W. Phil.-hist. Kl. 150 (1904/05), 5. Abhandlung.*

[5] Vgl. *Veröffentlichungen der Stadtbibliothek der freien und Hansestadt Lübeck* I 2 (1922), 11 f. Der Katalog wurde mir erst nachträglich bekannt.

[6] Auch Montfaucon, *Bibliotheca Bibliothecarum* I (Par. 1739) 518 erwähnte die HS bereits.

[7] P. V. Redlich O. S. B. teilte mir außer den genannten HSS noch eine weitere in Melk erhaltene HS des Traktats: *De culpa et gratia,* cod. Mell. 254 (E 45), mit.

[8] Als Ergänzung der S. 88 f. gebotenen Angabe nachträglich untersucht.

lat. 5882: *22;* lat. 6292: **85**, *89, 97, 129;* lat. 6499: *7 f., 9 ff., 16, 77 f., 86, 96;* lat. 6977: **301 ff.**, *307,* **316 f.**; lat. 7007: *309, 312 f., 316;* lat. 7420: *237, 340;* lat. 7557: *190 f.;* lat. 7567: *32;* lat. 7714: *190, 317;* lat. 8969: *191;* lat. 8995: *191, 199;* lat. 9737: *301;* lat. 11925: *190, 226, 354;* lat. 14054: *88 f.*; lat. 14129: *102, 104 ff.*; (lat. 14227): *39;* lat. 14232: *16, 191, 354;* lat. 14241: *89;* lat. 14362: *104 f.;* (lat. 14550): *39;* (lat. 14722): *39;* lat. 14893: *89;* lat. 15122: *359;* lat. 15125: *359;* lat. 15136: *359;* lat. 15173: *359;* lat. 15184: *359;* lat. 15190: *359;* lat. 15228: *359 ff., 363;* lat. 15612: *39;* lat. 16463: *79 ff.;* lat. 18204: *288;* lat. 18413: *190, 204, 354;* lat. 18422: *22, 190;* lat. 18548 (b: *310, 313 f.;* lat. 18551 (2: *191;* lat. 18559: *190 f., 300, 314;* lat. 18565: *314;* lat. 18568: **32**, *34;* lat. 18569: *191, 300, 314;* lat. 18591: *314;* lat. 18598: *314;* lat. 18600: *309 ff., 330, 335;* lat. 18619: *301 ff.;* lat. 18885: *237, 288, 323, 339 f.;* lat. 18937: *89;* lat. 18993: *288;* lat. 19667: **234**, *253;* lat. 21250: *317 ff.;* lat. 21640: *301, 317;* lat. 22024: *58;* lat. 22373: *32;* (lat. 23883): *39;* lat. 23918: *286;* lat. 26293: *235,* **271**; germ. 172: *237, 307,* **323 f.**, *340 f.;* germ. 181: *323;* germ. 223: *247;* germ. 411: *323;* germ. 447: *235,* **271**; germ. 448: *89;* germ. 746: *314, 320, 335;* Bav. Cat. 21: *24, 225, 320;* Bav. Cat. 22: *320;* Bav. Cat. 24: *317*

Univ.-Bibl. 98, 2°: *87, 89*

Nat. Mus.-Bibl. 939: **4 f.**, *30 f.*

Münster,	Univ.-Bibl.		319: *201 f.*
Oldenburg,	Öffentl. Bibl.		68[9]: *263*
Oxford,	Bodleiana	Laud	Misc. 210: *304, 306;* Misc. 298: *9, 14 f., 77*
		Digby	33: *321*
		Western	Nr. 2288 (jetzt Bodl. 84): *23;* Nr. 2322 (jetzt Bodl. 423): *304;* Nr. 2327 (jetzt Bodl. 426): *304;* Nr. 27707 (jetzt Bodl. 881): *209,* **215 f.**, *218*
		Rawlinson	894: *306;* 1310: *339*
	Corpus Christi Coll.		220: *322;* 1687: *309*
Padua,	Bibl. Ant.		93: *192,* **194 f.**, *199*
Paris,	Bibl. Mazar.		918 (1132): *5 f., 20,* **22,** *354;* 919: **26, 48 f.**; 1943 (1056): *58 f.*
	Bibl. Nat.		(lat. 2772): *86;* (lat. 2676): *82;* (lat. 3706): *60;* (lat. 6085): *82;* (lat. 7836): *84;* (lat. 13605): *9, 190;* (lat. 15948): *61*
Pavia,	Univ.-Bibl.		(376): *60*
Pelplin,	Klerikalsem.-Bibl.		220: *199*
Prag,	Univ.-Bibl.		I B 34: *49;* III C 11: *23;* IV E 15: *277 f.;* VI B 22: *59;* VIII G 8: *49;* IX C 6: *49;* X D 9: *247;* XI C 1: *61;* XI C 8: *212, 218 f.;* XII B 2: *49;* XIII D 7: *49;* XIII F 4: *49;* XIII F 6: *49;* XIII F 12: **24 ff.**, *44,* **46 ff.**, *300;* XIII F 13: *49;* XIII F 26: *49*
	Metrop.-Kap.-Bibl.		Cim. 5: *49;* D 27: *223;* F XCIV: *285*
Reims,	Bibl. de la Ville		551: *58*
Rom,	Bibl. Vat.		Vat. lat. 964: *20,* **21 f.**, *48, 50;* Vat. lat. 965: *18,* **21 f., 46 ff.**; Vat. lat. 966: *21 f., 48, 50;* (Vat. lat. 2213): *86;* Vat. lat. 4853: *210, 213*
	Bibl. Ross.		(37): *60*
	Arch. Vat.		Registr. Vat. 142: *55 ff.*
Santander,	Menendez y Pelayo		*libro de la consolaçion: 212 ff., 218*

[9] Zu Borchlings Reiseberichten ist zu ergänzen:
Reiseber. I in: *Nachrichten von der K. Ges. d. W. z. Göttingen, Gesch. Mitt. 1898—1901,* 77 ff.
Reiseber. II in: *Nachrichten . . . phil.-hist. Kl. 1900,* Beiheft.
Reiseber. III in: *Nachrichten . . . 1902,* Beiheft.
Reiseber. IV in: *Nachrichten . . . 1913,* Beiheft.

(St. Dié,	Bibl. de la Ville	De cons. theol.: *223*)
St. Gallen,	Stifts-Bibl.	288: *195*
Straßburg,	frühere Stadt-Bibl.	B 15[10] = Haenel 451: *9;* D 63[10] = Haenel 451: *24*
Stuttgart,	Land.-Bibl.	theol. et philos. 4° 22: *195;* theol. et philos. 2° 85: *199 ff.*
Trier,	Stadt-Bibl.	195: *195, 301, 310;* 969: *42;* 1974: *215, 218 f.*
	Sem.-Bibl.	59: *195, 226, 358*
	Abtei St. Mathias	151: *216 ff., 228, 278*
Turin,	Bibl. Naz.	(Taurin. K VI 32): *292*
Utrecht,	Univ.-Bibl.	204: *209;* 340: *209;* 502: *288 ff.;* 1023: **207 f.**, *227*
Venedig,	Bibl. Marc.	lat. III 159: **216**, *218*
Wien,	Nat.-Bibl.	1352: *203;* 1509: *60;* 3279: *292;* 3799: *203;* 3803: *203;* 3939: *204;* 4031: *190, 203, 354;* 4058: *331 ff.;* 4176: *265 ff.;* 4438: *26;* 4548: *220;* 4854: *292 ff.;* 5097: **53 ff.**; 7920 (früher Fideikommißbibliothek): *22;* 9373 (früher Fideikommißbibliothek): **6**, *9, 225;* 14523: *190, 203;* 15262: *219 f., 363*
Wolfenbüttel,	Land.-Bibl.	Helmst. 695: *199 ff.;* Helmst. 1251: *246 f.;* Helmst. 1393: *278;* Helmst. 1396: *278 f.;* Weissenb. 94: *274 ff.*
Würzburg,	Univ.-Bibl.	chart. LXXXI: **8 f.**, *77*
Zürich,	Zentral-Bibl.	(Wasserkirche B 223/730): *322, 331*
Zwolle,	Städt. Bibl.	(unsign.) *Consolat. theol. . . . Joh. de tambaco:* **208 f.**, *215*

[10] Signaturen nach Grandidier, *Nouvelles oeuvres inédites,* Tom. 2 (Paris 1898), 293 f. Die beiden HSS fanden sich in der Komturei zum hl. Johannes und zwar die S. 9 erwähnte Consolatio unter litt. B 15, der S. 24 erwähnte Traktat unter D 63. Im übrigen enthält Grandidier manche Ungenauigkeiten bez. Johannes' von Dambach, ohne Angaben zu bieten, die noch nicht erwähnt wären. Grandidier scheint die *Sermones* mit den beiden Haupttraktaten identifizieren zu wollen.

Verzeichnis der mittelalterlichen Katalogen entnommenen Titel.

Augsburg, Bibl. Augustana			
Kat. v. 1600	1469	Johannes de T., *Consolacio theologiae . . .*	224
Kat. v. 1760	—	Johannes de T°, *Consolacio theologiae . . .*	224
Avignon, Päpstl. Bibl.			
Kat. v. 1369	Cod. Arch. Vat. 732	Joh. de T. *De sensibilibus deliciis paradisi*	21
Basel, Kartause zu St. Margarethen			
Reg. pro antiqua bibl.	—	H IX LXXIX; H VI XLIX; E VI XCVII	vgl. 224
Reg. pro nova bibl.	—	E II LIII	vgl. 224
Biberach, Spitals-Bibl.			
Urk. v. 1477 Mai 30	—	Johannes de T., *De culpa et gracia*	28
Braunschweig, Minderbrüder[1]			
Kat. v. J. 1532			
Tor rechten szo men uß de Liberarie geidt			
In quarto pulpito	—	*De consolacione theologie liber*	
Tor rechteren szo men ...			
De ander pulpite	—	*De sensibilibus delicijs paradisi*	
Brügge, Carmel-Konv.			
Kat. aus Cod. Vind. 9373	—	*Consolaciones theologiae*	225
	—	*De sensibilibus del. parad.*	225
Erfurt, Kartause zu St. Peter			
Kat. d. Kart. (Hist. 6)	G 28	*Consolatorium ... quem fecit dorsten . . .*	274
„ „ „	H 107	*Liber puellarum*	12, 68
„ „ „	H 167	*De consolacione theologie*	224
„ „ „ (fol. 164)	-	*Ostendite vos sacerdotibus*	61
Grande-Chartreuse			
Kat. v. 1450/70	—	*De sensibilibus deliciis paradisi*	24
		De consolacione theologie	224

[1] Vgl. H. Nentwig, *Das ältere Buchwesen in Braunschweig*, Leipzig 1901, in: *C. B. B. Beiheft XXV.* Das Verzeichnis wurde mir erst nachträglich bekannt.

Groenendael (Viridis vallis)			
Kat. aus Cod. Vind. 9373	—	wie Brügge	225
Löwen, Colleg. v. St. Peter			
Kat. aus Cod. Vind. 9373	—	wie Brügge	225
Löwen, Predigerkloster			
Kat. aus Cod. Vind. 9373	—	wie Brügge	225
Löwen, Bibl. S. Aug. in valle s. Mart.			
(Nach Sanderus II 219)	—	Johannes de Tambaco, *Consolatorium theol.*	226
Löwen, Colleg. S. J.			
(Nach Sanderus I 327)	—	*Consolaciones theologicae Johannis de T. Augustiniani*	226
Mainz, Kartause zu Peterstal			
Kat. v. 15. Jh.	—	*Consolacio*	224
		D VIII T; D I T quarto; D I T; L I qú; D II qú	vgl. 224
Melk			
Kat. v. 1483	—	Johannes de T., *De culpa et gracia*	28
		Excerpta de culpa et gracia	28
		B 67; D 44	vgl. 224
		D 49; D 84; D 130	225
		D 136 [?] Johannes de T., *De sensibilibus . . .*	24
	E 45	*De culpa et gratia*	369
Prag, *Collegium studentium*			
Index libr. Colleg. Car.	Ordo 6	Johannes de Cambaco, *De culpa et gracia*	25, 28
	Ordo 6	*Tractatus de symonia claustralium*	43
Rebdorf			
Kat. v. 16. Jh.	—	J 25, O 30; h 15; E 5, G 3. 5; N 43	vgl. 225
Rougecloitre (Rubea vallis)			
Kat. aus Cod. Vind. 9373	—	wie Brügge	225
Seitz, Kartause zu St. Joh. Bapt.			
Cod. Vind. 4058	C 24	Chrisostomus . . .	335
	C 78	*Speculum omnis status a quodam . . . Carth. . . .*	337
	F 25	*Alphabetum diuini amoris*	334
	F 46	*Pillule*	335
	F 46	*Liber de absoluto priore*	336
	M 112	*[Pars horum exercitiorum] in armario sophie*	334, 337
	M 112?	*Duodecim remedia tentationum*	334

	Ferner Werke ohne Signaturen:		
		Bernardinus de busti, *Rosarium*	335
		Cathalogus sanctorum	335
		Fasciculus de cena domini u. *de . . . agone Christi*	337
		Franciscus Petrarca	335
		Historia Barlaam . . .	335
		Ignotus versificator	335
		Johannes Nider: *Sermo III, XXVII*	334
		Johannes de tambaco	335
		fr. Jordanus heremita: *sermo parasceves*	334
		Legendaria . . .	335
		Lignum vite	335
		Martirologia	335
		Speculum exemplorum	335
		Summa exemplorum	335
		Viola anime	335
Straßburg (Nach J. Gaß)	—	*Consolatorium theologicum in 12⁰, 1502*	225
Tegernsee Kat. v. 1483	E 48	*Liber egregius de Sensibilibus delicijs paradisi*	24
	E 48	*Conclusiones . . . de sensib. del. celest. patr.*	24
	E 49	*Liber egregius dist. in XV libros . . . de Consolacione theologie*	225
	h 49 primo	*Excerpta . . . ex libris de consolacione theologie*	225
		K 1⁰; LL 38; d 22; h 43; E 2⁰, 3⁰, 6⁰; E 5⁰, 8⁰; E 3⁰, 4⁰; G 20; J 19; G 16; J 71; h 39; G 20; f 79; G 3⁰, 2⁰, 26	vgl. 320
Tongern (Nach Sanderus II 198)	—	*Consolacio theologiae libris quatuor*	226
Wien, Predigerkloster Kat. v. 1513	—	Johannes de T., *De consolacione theologiae*	225
	G 22	Johannes de T., *De consolacione theologiae*	225

Verzeichnis der untersuchten Drucke.

I. Incunabeln.

Hain: 93 und 94: *237*, **325 ff.**; 1659: *106, 134;* 4891: *292;* 5125: *23;* 5587: *229 ff.*, **356, 358**; 5648: *269;* 7511 [?]: *232, 357 (= Panzer I 239);* 8589: *268;* 10369: *76;* 15235: *15, 92,* **227**, *354;* 15236: *13 ff.;* 15237: *190 ff.; 200, 202, 215,* **226**; 15238: *227;* 16076 = Campb. 1636: *227;* 16291: *60*

Copinger: 2900 = Campb. 911: *228, 365;* 5125: *23;* 5883 = Campb. 1685: *285;* 6246 (1. 2.): *8* (Anm.)

Campbell: 1546: *235;* 1684 *(Troest d. consc.)*: *282;* 1686: *269*

Nijhoff-Kronenberg: 501—504: *277*; 2080: *272 f.*[1]; 2081—2086: *235;* 2147—2150: *236,* **280 ff.**; 2151 *(Vertroestinghe)*: *287*

Consolatio philosophiae (Lerida 1489): *232; The Rote or myrour . . .* (1499): *309*

II. Frühdrucke.

a) *Consolatorium theologicum* vom Jahre:
1502: *226, 354;* 1506: *226;* 1509: *226*

b) *De sensibilibus deliciis paradisi* 1514: *23*

c) *Speculum patientiae* 1509: *228 f., 358 ff.*
De Spegel der sammitticheyt 1507: *232. 357*
Der Seelen Trost-Spegel 1519: *357 f.*

d) Gruppe der Wynkyn de Worde-Drucke:
The remedy ayenst the troubles . . . 1508 u. 1519: *306*
The XII prophetes . . . 1530: *305 f., 309, 324*
De patientia tribulationum 1530: *322*

III. Nicht nachgewiesene Drucke.

Johannes de Tambaco, *Consolatio theologiae* Paris, Petrus Caesaris u. Joh. Stoll: *14*

Consolatorium theologicum Paris 1506: *226*

Consolatorium theologicum Illerda: *232*

Der Seelen Trost-Spegel Lübeck, L. Dietz **1509**: *358*

---

[1] = Brüssel II 10491 A (Stück der Réserve d'ouvrages précieux; Drucker: *Leyden, Jan Seversz*).

Personen und Sachen.

Acquoy, J. G. R. 208
Adamus Anglus Wodheamensis 306. 321. 324
Adelhausen (Frbrg. i. Br.) 170
Adolfus (HS-Besitzer) 197
Adournes, P. (HS-Besitzer) 9
Afflicto scripturus s. Consolatorium seu remedium . . .
Aggsbach (Kartause) 292
Aegidius Romanus 276
Agone, De foelici Christi 337
Alamannia 57
Alanus de Rupe 231
Albertanus de Albertinis 63. 234. 240. 251. 253. 256 f. 258 f. 331
Albertus Argent. 19
Albertus Bludonis 3
Albertus Magnus 32. 34. 73. 105. 186. 190. 334
Alblas, J. 13
Albrecht II. (Kaiser) 197
Alcimus Avitus 236. 292
Alexander-Sage 264
Alexander von Stade 49
Alfonsus Hisp. Bonihominis 39
Alfons V. von Aragonien (Alfons I. von Neapel) 269 f.
Alphabetum divini amoris 334. 337
Altamura, Ambr. 5. 31. 60. 232
Altaner, B. 28
Alva, Conde de 253
Alvaro de Luna 211. 213 f.
Amador, José de los Rios 211. 213 ff. 234. 354
Ambrosius Mediol. 73. 108. 148. 186
Ambrosius de Alamannia 23
Amerbach, Joh. v. s. Drucker
Amiens 17
Anastasius [?] 32
Andreae, Joh. s. Drucker
Andreas, Sohn Humberts II. von der Dauphiné 19
Andreas Episcopus O. Pr. 203
Andreas de weytra 26
Aeneas Silvius 14
Anselmus Cantuar. 34. 190
Antike und Christentum s. Consolatorien, Probleme
— und Consolatorien 238 f. 250. **257—260**
Antisthenes 85
Antitanes 85. 138
Antonio, Nic. 321
Apollonius-Roman 264
Architas 75
Arghelist, G. 291
Aristoteles 20. 74. 76. 78. **102—107.** 108. 131. 133 f. 135. 139. 141. 143. 145. 150. 152. 155. 158 f. (vgl. 145). 163. 187. 233. 243. 247. 259. 270. 274. 276. 348
Anal. post. pr. I 2: *103*; I 2 (123, 15): *104*; II 32, 1: *104*
Top. V 8: *103. 104 f.*
Phys. VII 3: *103*
De coelo et de mundo 106
De gener. et corrupt. II (457, 15): *103*
De anima I 1: *103. 104*; III 3: *103. 105*; III 341, I: *104*
De vita et de morte 106
De physiogn. lib. 106
Nik. Ethik lib. II: *103*; II 5: *103*; II 5 u. 6: *105*; II 31: *103*; II [?]: *106*; III [?]: *106*; IV: *103*; IV 6, 32: *103*; V 3: *103*; V 14: *103*; VIII 8 u. 9: *103. 105*; 1098 a 16: *110*
De pomo (unter Manfreds Namen) 106
Arius (Haeret.) 259
Armarium sophiae 334. 337
Arndes, Steph. s. Drucker
Arrius 130
Artus-Sage 264
Aschaffenburg 227

Augsburg 14
Augustinus, Aurelius 29. 31. 34. 73 f. 108. 124. 160. 186. 190. 220. 223. 231. 258. 277. 283 f. 287. 289 f. 320. 334 f. 336 f. 338
Aulus Gellius 75. 79
Avicebron 299
Avignon 4 f. 30. 49. 51. 210. 341
Azzo Corregianus, de Parma 254

Backhusen, Herm. s. Drucker
Balbini, Boh. 3
Baleus, Joh. 321
Bartholomaeus von Mastrich 353
Bartholomaeus Rimbertinus 23
Bartoš, Ferd. 3
Basel:
  Allgemeines 14. 17. 296
  Archiv 2
  St. Alban 45
  St. Margarethen (Kartause) 197. 207. 209
  St. Peter 35. 37 f.
  Prediger 2. 31 f. 33. 37 f. 299
  Pred.-Prioren:
    Albertus de Reiniken 42. 47. 52
    Nicolaus de Landawo 12
    Wolframus 35
    Johannes Nyder s. Nyder
  — Mönche:
    Heinrich von Nördlingen 38
    Johannes de Atzenbach 11. 47
    Johannes de Effringen 4. 32. 45. 47 f. 51 f.
  Schreiber des Pred.-Konventes 51 f.
  Bibliothek der Prediger 46 ff. Streit mit dem Pfarrklerus 35. 37 f.
Basilius Magnus 73
Baeumker, Cl. 20. 168
Beckemann, Th. 200
Beda ven. 187. 189
Belhof, J. s. Drucker
Belial 247
Benedikt XII. s. Päpste
Benedikt XIII. s. Päpste
Benedictus de Nursia 90. 231 f. 330
Bergen s. Pergen
Berlin, Staats-Bibl. 14. 357. 359
Bern, Prediger 12
Bernardinus *de busti* 335
Bernhard von Clairvaux 73. 159. 171. 176. 180. 186. 190. 231. 287. 324. 328. 330. 334 f. 337
Bernhardus *in dokolo* 246
Bernhard von Waging 237. **310—320.** 335 f. 341
Betbüchlein (1487) 232. 357
Bethmann, K. L. 360
Bias von Priene 137. 234. 243
Biblionomia s. Richardus de Fournival
Bibliotheca, Casinensis 235. 273
Bickel, Ernst 81
Bilder, Fabeln und Anekdoten 43. 118. 138. 153 f. 164. 171. 174—185. 231. 249. 257. 260. 264. 278. 285. 288. 290. 299. 301 f. 308. 310. 318 f. 327. 331 f. 336. 338 f. 345. 347—352
Birgitta de Wadstena 190
Birkenmajer, Aleks. 80
Bischoff, Bernh. 362
Boccaccio 276
Boec, der coninghen der werlt 264
Boec, van der . . . verduldicheit 236. **288 ff.** 295
Boëthius 20. 62 f. 74 f. 76 f. 79. **99—101.** 103 f. 168. 187. 194. 214. 232 f. **238—245.** 247 f. 250. 252 f. 254. 256 f. 258 f. 261. 262. 267. 270. 272 f. 289. 308. 329. 332. 333. 335. 346
  Consolatio philosophiae **63—72. 108—157.** 320. 332. 335
  Vergleich mit *Consol. theologiae* 64 ff. 71 f. 74
  Textüberlieferung 99 f.
  Zitate Prol.: *63*; I pros. 1: *66 f.*; I pros. 1 u. 2: *100*; I pros. 1—5: *99*; I pros. 5 u. 6: *100*; I me. 1 u. 2: *100*; II pros. 1—8: *99*; II pros. 5: *100*; II pros. 7: *100*; II pros. 5 u. 8: *100*; II pros. 6 u. 7: *100*; II metra: *99*; II me. 7: *100*; III pros. 2, 4—8: *99*; III pros. 7: *75*; III pros. 9: *75*; III und I metra: *99*; IV: *100*; IV pros. 1 und 4: *99*
  De disciplina scholarium 89. 101
  De trinitate 100 f.
Bonaventura 230. 273 f. 324. 360
Bonn 16
Bont, Bernh. J. M. de 282
Book, An old of Tribulation 309
Bobticz, Joh. 364.
Borchling, C. 235. 263. 269. 371
Bourquelot, Fél. 157
Bremond, A. 29
Breslau 362 f.

Brixia (Brescia) 218
Bruno de Colonia 330
Brüssel 14
Buch, von den neun Felsen 282
Bullen und andere päpstliche Erlasse:
Super cathedram 29. 35
Super specula 29
Constit. ⟨*Dudum extra*⟩ *de sepultura* 36
Bulle Honorius' III. = C. 5 X 5. 5: *29*
Bulle Clemens' VI. *(Frequentes hactenus)* 29
Instrumentum v. 1271 für Basel 35
Bürer de lindow 196
Burlaeus Gualterus 85 ff.
Zitate III (*Chilon*): *97*; LII: *88*; LIII (*Arist.*): *106*; LXIV (*Epicurus*): *87*; XCV: *96 f.*; XCVI (*Cato*): *87*
Bursfeld (*wursfeldia*) 28
Bzovius, Abr. 56

Caecilius Balbus 85
De sermonibus div. orat. **78—81** 84 ff.
Zitate XIII 3: *97*; XXVII 1: *85*; XXXV 2: *85*; XLVIII 13: *85*
Calderinus s. Johannes Calderinus
Cally, P. 152
Caesarea (Kaisheim) 8
Calesianum bellum s. Creçy
Calpurnius Flaccius 89
Cambridge:
St. John's College 305
Franziskanerinnen 279
Capella, Andr. 321
Cassianus 178. 190
Cassiodorus 188. 231
Catholicon 337
Cato 11. 75. **101.** 145. 154. 157. 257. 259
Catonis disticha 101
Ceillier, Remy 292
Celtis, Conrad 228
Cerinth (Haer.) 259
Chardin, M. 359
Cicero 74 ff. 78 f. 86. 89. 90. **96—99.** 100. 120—135 vereinzelt. 141. 146. 149. 151. 154 ff. 165. 187. 233. 257 f. 276. 334
Orationes 98
Philippicae IV 3: *98*
Orator s. *Orationes*
Pro Rabirio 24: *98*
In Catil. IV 3: *98*
Tusc. disp. 334
II 2: *98*; III 2: *98*
De natura deorum 334
De off. 96
I, XVII 55: *98*; III 21: *98*
Cato M. de sen. 96. 98. 271
Ca. Ma. 12: *75. 98*; 71: *98*; 84: *98*
Laelius 96. 271
20: *98*; 102: *98*
De amicitia s. *Laelius*
Parad. 96
18, 19, 27, 48: *98*
ad Her. libri quatuor 96 f.
III ad Her. 16—24: *99. 165*
Rhetorica I—V s. *ad Her. libri quatuor*
Scholia Bob. § 4: *98*
Hadoardus (Cic.-Exc.) 98 f.
Claghe, Een van die mensch 235. 271 f.
Claudin, Anat. 14
Claussen, Br. 356
Clemens VI. s. Päpste
Clementi, G. 11. 162. 286
Closter, Van eenen ghesteliken 269
Cena, Fasciculus de Domini 337
Collationes 336
Collationes et vitas patrum 335
Commendatio solitariae vitae 336
Consolatio:
Begriff 63. **260 f. 272 f.**
Arten 64. **237—295**
Gruppe I: *237—263*; II: *263—273*; III: *273—288*; IV: *288—291*; V: *291—295*; VI: *295—342*
Verbreitung nach Ländern 279. 304
Verbreitung nach Orden:
Benediktiner 273 f. 285. 288. 300 f. 310. 320. 339 f.
Kartäuser 274. 286. 292 ff. **320—337.** 341
Prediger 295
Zisterzienser 278. 301. 307. 309. 316. 330
Minoriten 288
Zisterzienser-Nonnen 246
Brigitten 291
Chronologische Tabelle 341 f.
Die wichtigeren Probleme der behandelten Consolatorien:
Psychologische Fragen:
Willensfreiheit und Allmacht 238 f. 242

Skrupulosität 283. 315 f.
Leidenschaften 240. 242
Temperamente 281
Aszese:
Verachtung der irdischen Dinge 243 f. 250 f. 281. 293. 325
Unwert weltlichen Standes 270
Liebe zum Tod 244. 263 (vgl. 154 ff.). 274 ff. 284
Die Wunden der Seele 282 f. 285
Versuchungen 246 f. 286 f. 288. 293 f. 315 f. 337
Sünde (deren teleologische Wertung) 238 f. 242. 278. 283. 287. 293 f.
Verschiedene Gewissenszuständlichkeiten 243. 251. 278. 282. 293. 299 f.
Tugendlehre 273 f. 293. u. a. a. O.
Demut 240. 273 f. 293
Geduld (Gelassenheit) 220 f. 245. 251. 279. 280 f. 290. 293. 310. 331. 336 f.
Keuschheit 246. 293
Klugheit 240
Göttliche Tugenden 243. 313
Reue und Bußfertigkeit 278. 281. 293
Vom Schweigen 279. 287. 290. 336
Mystische Fragen:
Geistige Trauer 246
Betrachtung 264. 278. 282. 287
Seelenruhe 251. 287. 333. 336
Mystische Einigung 252
Seelengrund 281
„Süßigkeit" 281
Christi Leidensnachfolge 283 f.
Gaben des Geistes 293
Aktives-Kontemplatives Leben 254
Fragen über Auserwählung:
Prädestination 242. 250. 255. 287
Heilsgewißheit 243
Verdammnis und göttliche Erbarmung 239
Vorsehung und Unglück 238 f. 246. 250
Sünde und Vorsehung 238 f.
Furcht vor dem Gericht 276. 284. 293
Vom Übel:
Mala culpae et poenae 331
Sinn des Leides 246. 262. 277. 290
Leiden der Guten 277. 283. 331 (vgl. 150 f.)
Leidensfrüchte 301
Kirchengeschichtliche Betrachtungen:
Verfall der Kirchenzucht 249. 252. 262. 282. 286 f. 297. 329. 331
Konziliare Ideen 249. 252. 254 ff.
Irrtumsfähigkeit der Kirche 287
Vereinzelt auftauchende Probleme:
Antike und Christentum 238. 251. 334
Wert des Studiums **244.** 293. 334
Heiligenkult 262
Mönchsleben 286 f. 327 ff.
Bibliographische Anweisungen 333 ff.
Die Hl. Schrift als Trostbuch 243. 264. 331
(Die Frage nach dem wahren Glück usw. wurde nicht berücksichtigt.)
Fabeln der Consolatorien 237 f. 239. 240 ff. 244. 245. 246. 247. 248. (254). 261 f. 264. 269 f. 271. 272. (295). 297. 327. 332. 353
Consolacie, Een trooestelijke 236. **284**
Consolatio, bona ad infirmos 235. **278**
Consolacion, Le liure intitule eternelle 269
Consolatio interna (1471) 235. **267—269**
Consolacio, interna percipienda (Cod. Helmst.) 235. **278 f.**
Consolacio Johannis Papae 235. **265**
Consolatio monialium s. Bernhard v. Waging
Consolatio aeternae sapientiae 234. **246 f. 248 f. 252 f. 259. 266.** 272
Consolatio spiritualis (235) 271
Consolatio theologiae:
Veranlassung 63 f. (vgl. 15)
Zweck 64. 68
Unterschied von Boëthius 64 ff. 71 f.
Aufbau 67 ff.
Inhalt 70 f.
Literar. Grundproblem 74
Methodische Bewertung 172. 233. 252. 255. 354 f.
Uneinheitlichkeit 173 f.
Sprachliche Eigentümlichkeiten 186—188
Symbolismus 169. 174—186
Verbreitung 14. 233; vgl. die behandelten HSS
Problem des Glückes 63. 110 ff.
Als Voraussetzung: Leib-Seele-

Problem **113—115**. 121. 155. 160. 162. 181
Wahres Glück 112. 116. **135—147**
Eigenschaften: Innerlichkeit 136 f.; wahre Freude 137; Seelenruhe 137 f. 153. 155; Liebe zum Schweigen 138 f.; innere Freiheit 139
Mittel hiefür:
Tugend 70. 103. 136. 140—143. 177. 181 ff.
Besondere Tugenden:
Armut 144 f.
Bußeifer 178
Demut 140. 162. 179. 183
Epikie 64. 103
Geduld 162
Gehorsam 64. 176 f. 178. 181. 183
Gottesliebe 179
Herzensreinheit 177 f.
Schlichtheit 143 f.
Schrift-Betrachtung 180 ff.
Selbsterkenntnis 178
Falsches Glück 112. 116—135 unersättlich 122; stets unvollendet 123; wesensfremd 121; schädlich 121 f.; unfähig zu beglücken 120 f.; *bonum malum* 124; untreu 116. 181; schmeichlerisch 116; Schein 116 f.; bitter 117; vergänglich 117 f. 118—120; beunruhigt 117 f.
Glück und Vorsehung 118 f. 139 f. 148. 149 f. 154
Güterlehre 99. 111. 115. 158
Stoffliche Güter 125; Leben 126—128; Körperliche Fähigkeiten 128; Ehe 129 f. 161. 179; Kinder 130 f. 179; Freundschaft 131; Vaterland 131
Ideelle Güter 125
Psychische Güter 125. 132—135
Das höchste Gut 111. 123. 135. 142
Ideal des wahren Glücklichen: der weise Greis 127. 146 f. 175. 182. 184
Unglück 111. **147—157**. 175 ff. 179. 181 ff.
Wahres Unglück 147 f.
Affekt und Leidenschaft 132—134. 148. 153 ff. 175. 178
Todesfurcht 114. 146. **154—157**
Scheinbares Unglück **148—153**
Sein wahres Wesen 148 f.
Wertung desselben: Ansporn 151 f. 182 f.; Heilmittel 152; Zeichen der Auserwählung 154. 182 f.; Glied im Weltganzen 149; Mittel, Christus gleich zu werden 149
Excerpte:
Titel 188
Arten s. Disposition
Verbreitung nach Ländern 189. 223. 365; nach Orden (soweit nachweisbar)
Typ I: Augustiner — Polling, Indersdorf: 190. Bordesholm: 193. Wien St. Dorothea: 203. Sagan, Glogau, Neiße: 363 f.; Benediktiner — Regensburg, Tegernsee: 191. St. Gallen: 195. Hamburg: 201. Mondsee: 203; Carmeliter — Speier: 199 ff.; Franziskaner — München: 191. Padua: 194; Johanniter — Basel: 197; Kartäuser — Mainz: 194. Erfurt: 197; Prediger — Wien: 203; Zisterzienser — Himmerode: 196
Typ IV: Augustinerchorherren — Windesheim: 208. Utrecht: 209; Benediktiner — Trier: 216 f. Regensburg: 340; Kartäuser — Basel: 206. Utrecht: 207. 209. Ruirmond: 219 u. 220; vgl. 214. 365; Brigittenorden — Niederlande (Ort?): 288 ff.
Typ VI: Augustinerchorherren — Breslau: 363; Prediger — Basel: 221 f.
Consolatione s. *Tractatus de Consolationes, De Morte* 274—277
Consolaciones, theologicae s. CLM 15 228: *360 ff.*
Consolaciones, sacre theologie 362
Consolacionis, Liber theologie 362
Consolacionis, Libri decem theologie 362
Consolatorium eorum qui dignitatem abiecerunt 237. 330
Consolatorien für Kranke 276 f.
Consolatorium, contra metum mortis 235. 274 f.
Consolatorium seu remediarius tribulationum 237. 309—314
Constantinus Copronymus 259
Cornelissen, J. 263. 285. 353
Corpus Juris Canonici 29. 40

Cramer, S. 263
Creçy 16 f. 19
Crohns, Hjalmar 161
Cyprianus 73. 231

Dambach (Ort) 1
Da nobis (INC.) s. *Utilitate tribulationum*
Dante, Al. 117
Daunou 14
Deecke, E. 356 ff.
Degen 360
Delft 227
Delisle, L. 359
Demokenas 257
Demokrit 257
Denifle, H. 3. 5. 21 f.
Denis, M. 14. 189
Dialogue, of Comforte against Tribulation 309
Diatribe, in Sen. phil. fragm. 89
Dieta, sive passus peregrinationis 237. 332. 336 f.
Dietrich (Mystiker) 354
Dietrich von Bern s. Theodorich d. Gr.
Dietrich von Niem 17. 265 ff. 341
Dietz, L. s. Drucker
Diogenes 75. 328
Dominicus, de Guzman 28. 61
Dominus Tuscolanus 42
Dorsten, Joh. de 34. 235. 274
Dresden 359
Drucker der Consolatorien:
  Amerbach, Joh. von 60. 226 f.
  Andreae, Joh. (Harlemer Dr.) 228
  Arndes, St. 229. 232. 356
  Backhusen, Herm. 357
  Belhof, Joh. 357
  Dietz, L. 357 f.
  Gran, H. 358
  Ketelaer, N. 292
  Leempt, Gérard de 292
  Meer, Jacob van der 227. 365
  Michel, le noir 269
  Mittelhus, G. 227
  Pentius, Jacobus de Leucho 23
  Petrus, Caesaris 14
  Peypus, Frid. 228 f.
  Pinder, Ulr. 221. 228
  Reyser, G. 13
  Schoiffer, Petr. 15. 227
  Seversz, Jan 376
  Snellaart, Chr. 282
  Soardis, Lazarus de 23
  Stoll, Joh. 14
  Werdena, Martinus de 226
  Woerden, Hugo Hansz van 282
  Wynkyn de Worde 305. 309. 322
  Yemantszoon, Moritz 227. 365
  Zainer, Günther 268
Dürer, Albrecht 228 f.

Eccardus Uraugiensis 353
Eckard von Ders 235. 274. 341
Eckehart O. Pr. 2. 74. 105. 170. 279. 282. 308. 324. 342—352. 354
Eduard III. von England 16
Eemsteyn, Simon te 205
Eggrer, Leonh. 191
Ehrle, Frz. 100. 210 f. 213 f.
Eichstätt 13 f. 341. 359 f.
Elsaß 1. 16
Engelbert von Lüttich 17
Engelhart von Eberbach 306 f.
Enrique III. von Kastilien 253
Ephrem Syrus 335
Epikur 87. 243
Epp, Georg 6. 37. 61
Erasmus Rotterod. 235. 279
Erfurt:
  Universität 1
  Kartause 1. 6. 287
Erlangen 14
Erler, G. 265 ff.
Ernst, Erzb. v. Prag 25
Etlingen, Der von 354
Ettal 341
Eubel 364
Eugen IV. s. Päpste
Euripides 75
Evagrius 350
Ewald (der Heilige) 230
Eysengrein 7. 60. 354

Faber de Walstetten 216
Fac[c]ius, Bartholomaeus 235. 269—271. 273
Fayt, Johannes 107
Feret, P. 317
Ferrer, Vincentius O. Pr. 341
Fijałek, Jan 237. 330
Finke, Hrch. 129. 234. 265 ff.
Florenz 23
Florilegien 79. 88 ff. 103 ff.
Florius 14
Francesco da Rimini 117
Franciscus Mayronis 276
Franciscus de Ruirmunda 220

Franck, Joh. 197
Freiburg i. Br.:
Archiv 2
Prediger 6. 22 f.
Freys, E. 60
Fricken, Henricus (HS-Besitzer) 278
Friedrich von Hohenlohe, Erzb. v. Bamberg 38
Friedrich, Otto 82. 97
Fulda 14

Gabler, Jakob 6. 225. 320
Galenus 75
Gams, P. O. S. B. 364
Gandolfus, Dominicus Antonius 235
Gaß, J. 225
Gaucelinus 49
Gayangos, Pascual de 212
Geffcken, Johannes 201. 235
Gemeiner, C. Th. 65. 232
Gemmula divinae consolationis 237. **331—336**
Genneius Lentulus 102
Gent (*ghend*) 193
Georgenthal 1
Gerhardus, frater 293
Gerhard von Liège 304
Gerardus de Zutphania 60
Germann, P. 102
Gerson, Johannes 159. 190. 198. 209. 219. 234. 236. **241 ff. 250 f. 252. 254 ff. 257. 259.** 287. 300. 320. 322 ff. 331. 334. 341. 360. 363 f.
Consolatorien 294
De spirituali vita animae 300
De potestate ecclesiastica 254
Gerson, Johannes (Cölestinerprior) 254
Gertrud d. Gr. von Helfta 169
Gesner, Conr. 6. 12 f. 274. 353. 357
Gesta Romanorum 107
Ghebedeboexken, Dat gulden 277
Ghellinck, J. de 79
Gherwinus de hamelen 200
Gilbertus Porretanus 353
Glogau 364
Gnadenthal (*Vallis Gratiae iuxta Brugis*) 9
Gnaphaeus, Wilhelmus (van de Voldersgraft) 234. 248. **261—263**
Golderer, Joh. 196
Goldner, Joh. 316 f.
Görlitz 362
Gottesfreunde 110. 168. 172. 352
Göttingen 357
Gottlieb, Th. 24. 81
Grabmann, M. 26. 62. 105. 168. 349
Gran, H. s. Drucker
Grandidier, Ph. A. 372
Graesse, J. G. Th. 14. 23. 107. 228
Gratianus 187
Gregorius, M. 73. 108. 187. 193. 195. 231. 247. 277. 290 f. 334 f. 337
Gregorius Nazianz. 73
Greifswald 357
Groß, M. Joh. 207
Guillelmus de Conches 89
Guillelmus, mag. s. Palacii 18. 22
Gryse 358

Haag 14
Kon. Bibliothek 227. 282. 359
Museum Meerm.-Westruv. 228
Haarlem 282. 284
Haase 79. 80 ff. 107
Haebler, Konr. 14. 232
Haduardus s. Cicero
Hadrianus, Cart. 237. 271. **325 ff.**
Hagen, Johannes s. Johannes Indaginis
Hagen, Paul 268
Halberstadt, *Calendarium* 231
Hallervord, Joh. 229 f. 356 f.
Hamburg 201. 229. 357
Calendarium 230 f.
Hämmerlin, Felix 234. **244 f. 248 f. 251. 253. 265.** 341
Haenel, Gust. 9. 41 f. 45. 58. 221
Hardt, Herm. von der 234. 265
Hartwig, O. 365
Hauréau, B. 61. 304 f. 307
Haymo 34
Heidelberg 3. 6. 198. 365
Heygencop, Henr. 200
Henricus Ariminensis 13
Henricus Dissenius 324
Henricus de Hassia (= de Langenstein) 42. 228. 235. 265. 269. 274. 276. 329. 341. **362—365**
Henricus de Hassia (Kartäuser?) 365
(Heinricus Institoris) s. *Malleus*
Heinricus Kaltysen s. Kaltysen
Heinricus de Monte 21
Heinricus Pauper s. Heinricus Septimellensis
Heinricus de Rebdorf 16 f.
Heinricus de Segusia 34
Heinricus Septimellensis 63. 233 f. **240 f. 250. 253. 257 f.** 333

Heinrich Suso s. Suso
Heinricus de Vrimaria s. Heinricus de Hassia
Helmstedt 246
Hellmann, Sigm. 90
Helvia 63
Hemert, Antonius van 237. 294. **337—339**
Hergenröther, Jos. 241
Herodot 276
Hertzopffer 264
Hieronymus Stridon. 73. 76. 90. 101. 129 f. 187. 206. 209 f. 215. 218. 231. 238
ep. XXXVI: *101*
adv. Jov. I: *107*
Hildebert von Le Mans 89
Hildesheim 197
Calendarium 230 f.
Himmerode 196
Hippocrates 75. 106
Hirsching, F. K. G. 359
Holckott, Robertus 89
Hollweck, J. 359
Holzschnitte:
Peypus-Drucke (1509) 228 f.
Consolatorium theologicum 226 f.
Honorius III. s. Päpste
Horatius 259
Horologium divinae sapientiae s. Suso
Horslay, Adam 321
Hostiensis s. Heinricus de Segusia
Hugo de Palma 190
Hugo de Vauceman 29 f. 39
Hugo de St. Victore 73. 79. 190
Huizinga, J. 155. 186. 355
Hussiten 295 f. 341
Husung, M. 356
Hyltonus, Gualterus 321
Hyma, A. 268

Illerda s. Drucke
Imitatio Christi s. Thomas a Kempis
Indersdorf 313. 315
Innocenz II. s. Päpste
Innocenz III. s. Päpste
Institoris s. Heinricus
Interdikt (z. Z. Ludwigs d. B.) 38. 53 ff.
Invectiva . . . 265 ff.
Isidorus von Sevilla 231. 234. 245

Jacobs, N. 359
Jacobus a Cessolis 236. 276. 292
Jacobus de Jüterbogk 236 f. 265. 271. 287. 325. **327—331**. 341
Jacobus Magni 89
Jacobus de Moguntia 55
Jacobus de Theramo 234. **247. 248 f. 252**. 284. 320
Jan van Reimerswaal 236. 285
Jellinghaus, Herm. 229 f. 232
Jeremias de Montagnone 87. 89
Joachim de Floris 236. 292
Jodocus de Rosembergh, Bischof v. Breslau 364
Johannes XXII. s. Päpste
Johannes XXIII. s. Päpste
Johannes Andreae († 1348) 34. 38
Johannes de Atzenbach s. Basel
Johann, König von Böhmen (1310—1346) 16 f.
Johannes Boëmus 17. 55 f.
Johannes Buccamatius s. *Dominus Tuscolanus*
Johannes de Bueckele 9
Johannes Calderinus 37 ff. 41. 49
Johannes Carpentarius 107
Johannes Chrysostomus 73. 177. 186. 190. 335. 338
Johannes Climacus 190
Johannes von Dambach:
Herkunft 1 f. 61. 204
Deutscher Abstammung 61
Name 6 f.
Aufenthalt in:
Straßburg 2. 4. 15 f. 17. 22. 31. 38. 192
Köln 4
Basel 15. 17
Verbannung 15. 17 f. 65
Paris 4 f. 22
Prag 2 ff. 33
Avignon 4 f. 49
Promotion 5
in curia Romana 18. 21 f.
Freiburg 5
Ordensangehörigkeit:
Prediger 1 ff.
Provinciae Theutonicae 7. 8 f. 22. 222 usw.
(angeblich Augustiner 1. 202. 226 Carmeliter 1; vgl. 199 ff.)
Charaktermerkmale:
Mensch innerer Gegensätze 55. 172 f.
beeinflußbar 173

Neigung zu extremen Auffassungen 123 f. 135 f.
Vorliebe für Arzneikunde 184 f.
Schriftstellerische Fähigkeiten 54 f. 173 f. 185 f. 187. 255
Kompilator 139. 173 f.
Arbeitsweise 25 f. 46—51. 76 ff. 92—96. 100. 103 ff.
als Gelehrter:
Philosoph 158 ff.
Verhältnis zum Thomismus 158
Verhältnis zum Nominalismus 158
Geringschätzung der „Schulwissenschaft" 158 f.
Verhältnis zur Antike 73—107. 108—112. 112 f. 140
Prakt. Psychologe 162—166
Einfühlungsvermögen 64. 71. 166 f.
Über Verbesserung seelischer Anlagen 163 f.
Seelische Störungen 165—167
Gewissenszuständlichkeiten 64. 165 ff.
Gedächtniserziehung 165. 176
Über fehlende Sinne 164 f.
Aszet 160—162. 172
Extremer Spiritualist 162
Lebensfeindlichkeit 75. 128. 161. 172 (vgl. *Cons. theol.:* Probleme)
Frauenfeindlichkeit 129 f.
Pessimismus 108—110. 117. 118 f. 139 f. 147
Verschiedene Pflicht zur Vollkommenheit 160 f.
Mystiker 71. 74. 159. 167—172. 185 f.
Liebe zur Hl. Schrift 159. 180. 186
Theolog. Lehrmeinungen: (vgl. *Cons. theol.:* Probleme)
Adiutorium speciale 28
Armut 28 ff. 64
Beicht und Buße usw. 24. 70
Gebet 171. 178. 180
Gehorsam 64
Gnade 24
Indulgenzfragen 31—34. 40 f.
Interdikt 36 ff. 64
Jenseits 20
Ordensleben und -Regel 30 f. 64. 173
Privilegien 35 ff.
Traktate: vgl. VII ff.
(Consolatio theologiae nicht besonders verzeichnet)
außerdem:
De sensibilibus deliciis paradisi 6. 18. 25. 34. 61
De culpa et gratia 61. 299 f. 369
De proprietate mendicantium 39. 62
De quantitate indulgentiarum 39 f.
De moderatione Quartae 28. 31. 39 f.
De privilegio exemptorum 31. 39
De simonia claustralium 26. 61 f.
Exhortatio ad Carolum IV. 109
Directorium confessorum 58 f.
De praeconiis ... [?] 60
Sermones 60. 372
Regimen Ecclesiae 60
De amore virtutum 60 f.
De ingrato commodo 61 f.
De interdicto ecclesiastico [?] 39. 41
Excerpte der Traktate:
Consolatorium theologicum s. *Consolatio theologiae*
De sensibilibus deliciis paradisi 23
De culpa et gratia 27
Paläographie der HSS des Johannes von Dambach 8. 25. 26. 31. 39 f. 41 f. 43 ff. 46—53. 69. 77 f.
Johannes de Effringen s. Basel
Johannes II. Eich 311. 316 f.
Johannes de Friburgo 58
Johannes Frikenhuser 30
Johannes Galensis 88 f.
Johannes Gerson s. Gerson
Johannes de Hilspach 8
Johannes (Hagen-) Indaginis 12. 236. 286 f.
Johannes de Lapide 334
Johannes Meyger s. Meyger
Johannes de Moravia O. Pr. 3 f.
Johannes Nyder s. Nyder
Johannes Porta 53
Johannes de Rebdorf 16 f.
Johannes Saresberiensis 85. 89. 276
Johannes de Schoonhoven 205
Johannes Scotus Eriugena 299

Johannes de Sommerfelt 277
Johannes von Staupitz s. Staupitz
Johannes Schlitbacher (Slitpacher) 310
in Ettal 28. 320. 341
in Melk 320. 341
als Schreiber 27 f.
Johannes de Tambaco (Namens-Verwandte) 6
Johannes Tauler s. Tauler
Johannes vessler de wursfeldia 28
Johannes de Weilheim (*wylheim*) s. Johannes Schlitbacher
Johannes Wischthaler de Freinsheim 28
Johannes de Wissenhorn 7 f.
Johannes Wunstorp 197
Johannes Yrsinger 7 f.
Jordanus Eremita 334
Jourdain, Ch. 62
Juvenalis 270

Kaltysen, Heinricus 236. 271. 295 ff. 341
Karl IV., Kaiser 3. 16 ff. 25. 38. 53 ff. 109. 174
Karl IV. von Frankreich 19
Karl der Kühne 193
Karlsruhe 14
Kartäuser 320 f.
Statuten 330. 336
Einzelne Kartausen s. *Consolatio, Cons. theologiae* und unter Ortsnamen
Ketelaer, N. s. Drucker
Kiel 14
Kinderling, J. Fr. A. 229. 356 f.
Kistemaker, Gerhard 208
Kistemaker, Lambert 208
Klein, Jos. 90
Kleinschnitz, Fl. 3
Koblenz 295
Koch, A. 265
Kolde, Th. 235
Köln 4. 10. 21. 231
Druckort 190. 226
St. Barbara 327
Prediger 36
Kommission für den Gesamtkatalog der Wiegendrucke 227. 232. 357
Konzilien:
4. vom Lateran 29
Pisa 53
Konstanz 53. 234. 246. 248. 254. 265. 341
Basel 23. 197. 296
Kothe, W. 2
Kraus, F. X. 117

Lactantius 75
Lambermond O. Pr. 28
Lampen, Arnoldus 200
Lang, Joh. (im Vorwort Hermanns v. d. Hardt zit.) 248
Laurentius Justinianus [!] 335 ff.
Le Cocq, Ant. 324
Leempt, G. de s. Drucker
Lehmann, Paul 1. 4. 6. 28. 46. 100. 210. 225. 307. 315. 359. 362
Leidinger, G. 359
Leitmeritz 3
Leo von Ratič 4
Leopold von Österreich, Bruder Friedrichs d. Sch. 19
Leyser, Polycarp 234
Libellus, spiritualis exercitii 269
Libellus, de recognitione s. *Recognitione*
Liber Benedictus s. Eckehart O. Pr.
Libri, quatuordecim de secretiore parte divinae sapientiae 107
Licht, Fließendes der Gottheit 171
Lignum vitae 335
Lindner, Pirmin O. S. B. 191. 310
Liturgisches 143
Hymnus: *Urbs Jerusalem beata* 58. 319. 329
Hymnus: *Verbum bonum* 58
Hymnus: *A solis ortus cardine* 169
Kirchenjahr 231
Livius-Zitate
V 37, 1: 97; XXX 42, 15: 97
Löhr, G. M. O. Pr. 2
Loescher, V. E. 229 f. 356
Lopez, Iñigo [Enrique?] de Mendoza 234. 243 f. 248 f. 250. 252 f. 259. 341
Lübeck 193. 230. 232. 357
Ludwig der Bayer 16. 55 f.
Luther, M. 321
Lüttich 17. 359
Lyon:
Cölestinerkonvent 254
Mendikantenlektoren 29

Machimeta [!] 276
Macrobius 75. 276
Madrid 14
Magdeburg 232
Maihingen 14

Mailand 19
Mainz 30. 227
Major, J. 358
Malleus maleficarum 161
Manfred, Sohn Friedrichs II. s. Aristoteles, *De pomo*
Manipulus florum s. Thomas de Hibernia
Manitius, M. 81. 234
Manser, G. O. Pr. 109
Map, Walter 101
Marquardus de Lindawia 309
Martin V. s. Päpste
Marx, Fr. 97
Materiis, Liber de praedicabilibus 129. 161
Mathias Farinatoris de Wiena 89
Matthaeus de Krakovia 197 ff. 201. 341
Maximus Conf. 90. 187. 190
Medea 129
Meer, Jacob van der s. Drucker
Meistersprüche 237. 306. **322—324**. 331. 340
Melibaeus 240
Melk 303. 320. 341
Menéndenz y Pelayo 212 f.
Mercier (*Suppl.*) 14
Merguet, H. 98
Mesters, Van V 323
Meyger, Johannes 4. 6. 30 f. 354
Michael Francisci 231
Michel le noir s. Drucker
Mielot, Jehan 307
Miraeus, Aubertus 221
Mittelalter:
  Verhältnis zur Antike 76. **78—107**. 108 ff.
  Kirche im Spätmittelalter 55. 109 f. 249. 252. 255. 262. 265. 276. 282. 286 f. 297. 329. 331. 342
  Zensuren 54 f. 64
  Schisma 53. 276. 287. 342
  Aszese 75. 160 f. 223. 279
  Frauenfeindlichkeit 129. 161
  Sittenverfall 55. 108 ff. 342
  Verfall der Wissenschaften 20. 34. 108 f. 186. 249. 355
  Luxus 250 f.
Mittelhus, G. s. Drucker
Mondsee 203
Montfaucon, B. de 369
Montpellier 184
Morin, G. O. S. B. 45
Morotius 324. 365
Mucius (Scaevola) 154
Mulenbrunn 8
Müller, Alex. 233
München Staats-Bibl. 14. 226 f. 228. 359
  Univ.-Bibl. 14. 227. 228 f. 354
Murmellius, J. 63
Mystik 109 f. 159. 249. 259 f. 303. 324
  Niederländische und niederdeutsche 279—285

Nançy 231
Nauclerus, Joh. 53 ff. 296
Nechtiegte zufati 236. 285
Neiße 364
Nicolaiten 253
Nicolaus V. s. Päpste
Nicolaus Argent. 2
Nicolaus Cusanus 90
Nicolaus de Dinkelspuehl 190
Nicolaus de Jawor 2
Nicolaus de Landawo s. Basel
Nicolaus de Lyra 76. 246. 300
Nithart (von Zürich) 245. 253
Noethelpers, XV 230
Nonatus Mela 81
Novatus (Novatianus) 259
Nugis, De philosophorum 85; vgl. Caecilius Balbus
Nürnberg:
  Predigerkonvent 299
  St. Katharina 170
Nutticheiten, XVI im leiden 323 f.
Nyder, Joh. 236. 251. 271. **299 f.** 320. 334. 341

Octavianus Augustus 247
Odo, Card. 61
Oefeninghe, ynwendighe gheestelike 269
Oefeninghe, wtwendighe lichamlike 269
Origenes 188
Othlo von St. Emmeran s. Othlo von Freising
Othlo von Freising 87. 90
Otto, W. 97
Otto von Ziegenhain 295 f. 341
Oudinus, Casim. 5. 45. 61
Ovidius 75
Oxford, Merton Coll. 304

Pachimius 130
Palacky, Frz. 296

Panzer, G. 228. 230. 232. 357
Päpste:
Innocenz II. 68
Innocenz III. 43
Honorius III. 29
Johannes XXII. 16. 344
Benedikt XII. 29 f.
Clemens VI. 3. 18. 20 f. 54 ff.
Urban VI. 104
Benedikt XIII. 210. **211 ff.** 303. 341
Johannes XXIII. 235. 248. 265 f.
Martin V. 249. 296
Eugen IV. 197. 249. 295 f.
Nicolaus V. 249. 253
Sixtus IV. 230
Paradies (poln. Zisterzienserkloster) 330
Paris 198. 226. 331
Magisterlisten 5
Bibl. Nat. 14. 359
Bibl. v. Ste.-Geneviève 14
St. Jacques (Pred.-Konv.) 22
Pascal, C. 90
Pascual de Gayangos 212
Pastor, L. 109. 296
Paulus de Lazariis 38
Paulus, Nic. 1. 4 ff. 15. 17. 32 f. 39. 41. 45. 58. 205
Pedro de Luna s. Benedikt XIII.
Pelzel, Fr. M. 17
Pelzer, Aug. 21
Pennink, R. 228
Pentius, J. s. Drucker
Perdrizet, Paul 38
Pergen (Kloster im Donaugau) 313
Petrarca, Franciscus 17. 234. **241. 250 f. 252. 254. 256 ff.** 268. 271. 274. 276. 325 ff. 335
Petreius, Th. 325. 365
Petrus de Bielina 3
Petrus Blesensis 190 f. 304 ff.
Petrus Caesaris s. Drucker
Petrus Compostellanus 234. **239.** 243. **250 f. 252 f. 256 f. 258.** 273
Petrus de Goussainville 304
Petrus de Palude 20 f. 29. 38. 300
Peypus, Fr. s. Drucker
Pez, Bernh. 90. 317
Pfister, Fr. 106
Philemon 106
Philipp VI. von Frankreich 16
Phillipps, Sir Th. 359
Philo Jud. 75 f. 78
Pignon Laur. 6
Pijper, F. 263
Pillulae 335
Pinder, Ul. s. Drucker
Plato 75. 159. 238. 259. 276. 315
Podlaha, A. 57
Poisignon, A. 108
Policraticus s. Johannes Saresberiensis
Pommersfelden 14. 360
Pompeius Trogus 89
Porphyrius 75
Possevinus, Ant. 5. 61. 232
Postilla, consolacionis spiritus 363
Prag:
Universität 2 ff.
Studia generalia 3
Universitätsbibliothek 25. 56
Národni Museum (böhm. National-Museum) 49. 52
Lektoren an der Kathedrale 3. 29
St. Clemens 3
St. Jacob 3
St. Thomas 3
Wenzelsgrab 57
Prausnitz, Gotth. 49
Precationes biblicae 277
Predigerorden:
Bibliographien 5 f. (vgl. die dort genannten Autoren) 61
Eigentumsverhältnisse 28 ff.
Generalkapitel 3. 30
Kapitelsakten 5
Reform 30. 299
Preger, W. 2. 38
Priore, De absoluto 332. 336
Probus 257
Proclus 75
Prophetes, The XII ... [*profits*?] 305 f. 309. 324
Prosper, Aqu. 73
Ptolemaeus 75. 299
Publilius Syrus 82 f. 258
Puig y Puig 213
Pürlin (von Zürich) 245. 253
Pythagoras 75. 259
Pythocles 87

Quentel, Henr. 227
Quétif-Echard 5. 11. 21. 24. 30. 36. 38. 61
Quintilianus 89. 187

Rabbi Samuel 39
Radewijn 268
Raitenhaslach 315
Rathgeber, J. 9

Rattenberg i. T. 254
Raymundus de Pennaforte 34. 300
Rebdorf 225. 358 ff.
Recognitione, Libellus de propriae fragilitatis 269
Reform des Benediktinerordens (16. Jh.) 310. 320. 341
Regulae, Tres **205—220**. 340. 363
Reichenau 8
Reichert, B. M. O. Pr. 3 f. 6
Reimprosa und sprachliche Figuren 187 f. 330
Reims 29
Remedia 236. **285—288**
Remedia, duodecim tentacionum 286. 334
Remediarius contra pusillanimes 237. **315—317**
Remedy, The ayenst the troubles of temptacyons 306
Remigius, de hamborch 201
Renaudet, A. 4
Rense 16
Reyser, G. s. Drucker
Rheinfelden 197. 207
Richardus de Fournival 79 ff.
Richardus Rolle von Hampule 305 f.
Richardus a St. Victore 190
Rimbertinus s. Bartholomaeus
Robertus abb. Cist. 330
Röhrich, W. 109 f.
Roemburch bij Leiden 282
Rom, Bibl. Vat. 23
Rosenthal, Jacques 304. 359
Rostock 232
Rote or myrour of consolacyon 309
Rothenburg o. T. 14
Ruf, Paul 360
Roermond a. d. M. 219
Rufelaerts, Clara 280
Rulman Merswin s. *Buch von den neun Felsen*
Rustmann, Ant. 207
Ruysbroek, Joh. 159. 205. 282

Sagan (Schlesien) 364
Sallustius 75. 259
Salomon, Rich. 53. 55
Samuel Israelita s. Rabbi Samuel
Sanderus, Ant. 202. 226
San Felice 17
Sartorius, Joh. 201
Satura Menippea 69
Savigny, K. Fr. v. 359
Schaczgeyer, C. 236. 288
Schanz, W. 84 f. 97
Scheller, K. Fr. A. 230. 356 ff.
Schellner, Col. 203
Schenkl, H. 369
Scheuerl, Chr. († 1542) 229
Schieler, R. 299
Schillmann, F. 224
Schlick, Franciscus (Antonius?) mag. 315. 317
Schlitbacher s. Johannes Schlitbacher
Schlüssel, Der gulden 264
Schmidt, Ch. 9. 15 f. 162. 167
Schmitt, Ph. 42
Schneemann, G. S. J. 205
Schoiffer, P. s. Drucker
Schönborn-Bibliothek 360
Schoonhoven s. Johannes von Schoonhoven
Schreiber, Hrch. 224
Schwab, Joh. 254
Schwenke, P. 99
Sedulius Scottus 90
Seelen, Heinrich van 229 f. 356
Seelen-Speiss 264
Seitz (Kartause) 332. 334. 336
Seneca — Pater 83
Sententiae oratorum et rhetorum 84
Rethorica 80. 84
Controversiae 83
Exc. Controv. III 5: *84*
Liber declamationum 81. 84
Seneca — Philosophus 63. 74. **78—96** (bes. **81—88**). 97. 98 f. 100 f. 103. **108—157**. 187. 194. 205. 207 f. 215. 233. 240 f. 254. 257 f. 261. 274 ff. 279. 289. 301. 307. 310. 314. 326 f. 328 f. 340. 343 f.
Zitate:
Dialoge — verschiedene 79 f. 91. 95
I 4, 3 f.: *94*; I 4, 6: *94*; XII 9, 3: *102*
De Beneficiis 78 ff. 95
De Clementia libri duo 95
Liber de nat. quaest. 79 f. 95
II 59, 3 f.: *95*; II 59, 4: *95*; II 59, 5: *95*; II 59, 9 f.: *95*
Epistolae ad Lucilium (*Lucillum*) 78 ff. 82. 95. 261. 334
2, 5: *101*; 8, 3: *92. 94*; 10, 2: *94*; 13, 5: *94*; 13, 10: *94*; 13, 11: *94*; 16, 8: *92*; 21, 7: *87*; 23, 3: *94*;

23, 7: *94*; 28, 9: *93*; 29, 11: *93*; 39, 5 f.: *94*; 58, 8: *83*; 59, 2 f.: *94*; 59, 15: *94*; 66, 2: *93*; 66, 22: *92*; 74, 7: *84*; 85, 39 f.: *94*
Epigramme 79
Ludus 79 f.
Tragoediae:
Phoe. 655/56: *86*
Agam. (nach *Spec. hist.* III 8, 102) *86*
De remediis fortuitorum 79, 80 f. **83 f.** 128. 258
II 1: *84*; II 3: *84*; IV 1 u. 2: *84*; VII 1: *94*; VII 2: *94*; VIII 1 f.: *94*; IX 1: *84*; X 1: *84. 94. 101*; X 1—3: *95*; X 3: *84*; XI: *87*; XI 1: *84*; XI 2: *84*; XI 3: *84*; XII 1: *84*; XIII 1: *84*; XV 2 $_3$: *84*; XV 2 $_7$: *84*; XVI 6 u. 9: *84*
De paupertate 80 f. **82**
Liber de moribus 78. 80 f. **82**
De copia verborum 79 f. **81**
De quatuor virtutibus cardinalibus s. *De copia verborum*
Formula honestae vitae s. *De copia verborum*
Epistolae ad Paulum 79 ff.
Monita 82
65^a: *88*; 65: *88*
Proverbia 78. 80 f. **82 f.** 84
Sententiae 79. 82 f. 85 f.
6: *94*; 101: *93*; 130: *94*; 137. 144. 149. 167. 168. 183. 189. 295. 315: *93*; 340: *94*
Liber de officiis 81
De Zenone philosopho 79
Sententiae Caecilii Balbi s. *Caecilius Balbus*
Sentencijs, In oracij 79. 81. **84—86** vgl. Caecilius Balbus, *De sermonibus oratorum*
Seversz, J. s. Drucker
Sidonius Apollinaris 75. 79. 102
lib. II Ep. [?]: *102*
Sigismund (Kaiser) 234. 248
Silva-Tarouca, P. S. J. 60
Sim[m]ler, Josias 6
Staupitz, Johann von 235
Symon (HS-Schreiber) 32
Simon de Barastona 27
Simon de Hungaria s. Simon de Barastona
Sixtus IV. s. Päpste
sna[?]yder die[?]dmarus 315
Snellaert, Chr. s. Drucker
Sneyd, W. 359
Soardis, Lazarus de s. Drucker
Socrates 85. 102. 139. 141. 328. 351
Solon 101
Sommer, frideric de lore 264
Sommerfeldt, Gustav 158. 198
Sommerfelt, frater de s. Johannes de Sommerfelt
Specklin, Daniel 38
Speculum animae consolatorium 357
Speculum triplex conscientiae 236. 292
Speculum exemplorum 335
Speculum patientiae **220 f. 228—232.** 354. **358—362**
Speculum omnis status 335. 337
Spegel der Conscientien (1487) s. *Spegel der Sachtmoedicheit* (1487)
Spegel der Sachtmoedicheit (1487) 230. 232. 356
Speghel der sammitticheyt (1487) **229—232.** 358
Speghel der sammitticheyt (1507) 232. 357
Speier, Carmeliterkonvent 199
Spitzen, O. A. 205 f. 208
Sprenger, Jacobus s. *Malleus maleficarum*
Sprüche der zwölf Meister 354
Steffenhagen, E. 193
Steill, Frdrch. 5. 232
Steinhäusserin, Barbara, *vidua zum lam* 53
Stephanus Bid[i?]cius 59
Stilbon 137
Stimmen, der innigher ziel 269
Stoa 109. 243. 259. 263. 272 f. 355
Stoll, Joh. s. Drucker
Straßburg 2. 13. 32 f.
Kartause 38
Prediger 4. 15. 38. 45
Öffentl. Bibl. 9
Burg *geroltzecke* 33
Stroza (Korrespondent des Bartholomaeus Faccius) 271
Suetonius 270
Summa de virtutibus et vitiis s. Wilhelmus Paris.
Summa exemplorum 335
Sundby, Thor 234. 258
Suso, Heinrich 110. 170. **246.** 249. 260. 282
Symmachus (Schwiegervater des Boëthius) 130

Tadra, Ferd. 3
Tanner, Thomas 321 f.
Tauler, Joh. 2. 9. 22. 110. 170. 205. 338
Tegernsee 313. 320. 341
Temptatio carnis 236. 286
Tertullianus 73
Teuffel, W. S. I 162, 5: *96*; II 269, 7: *84*; II 269, 8: *84*; II 289, 5: *95*; III 477, 7: *101*; III 478, 7: *101*
Theodorich d. Gr. 63. 264
Theodorich von Erbach 296
Theophilus 75
Theophrastos 76. **107**. 129. 131. 135
fragm. XIII 52: *107*; XIII 53: *107*; XIII 57: *107*
Thesaurus linguae latinae (Archiv) 88. 97.
Thomas Aquin. 63. 73. 77. 111. 113. 125. 139. 164 f. 187. 190. 231. 233. 300
Thomas Argent. 276
Thomas de Hibernia **79—96**. 101 f. 104
Thomas a Kempis 159. 190. **205**. 209. 235 f. **267—269**. 271. 282. 335
Consolatorien **294 f.**
Thompson, H. Yates 304 f. 307
Thorpe, Johannes 321
Tnugdalus 190
Toniola, Ant. 207
Totentanz 155
Touron, Ant. 5. 15 f. 37
Tractatus de moerentium consolatione 235. **277 f.**
Tractatus de utilitate tribulationum . . . 237. **300—309**. 318 f.
Treatise on tribulation in thirteen chapters 237. 339
Treveth, Nicolaus 62 f. **100**. 233
Trier 226 f.
Tristrammus de Nusperg 7
Trithemius, Joh. 6. 353
Troest der consciencien 236. 282 f.
Troest der mistroestiger 235. 272
Troest der zielen 234. **263 ff.** 267. 271
Troestinge, Boeke van inwendigher 269
Troostinge voor die crancken 277
Trostbücher über den Tod 274—276
Trostspegel, Der Seelen (1519) 357
Tröstung den betrübten vnd laydsamen 237. 314
Tusch, Hans Erhard 13
Twinger, Jacob von Königshofen 16

Unterlinden (Colmar) 170
Urban VI. s. Päpste
Utilitate tribulationum s. *Tractatus de*
Utrecht 14. 208
Kanoniker 209
Kartause 209. 324

Valerius Maximus 75 f. 79. 88 f. **101 f.** 129 ff. 145. 153. 276
Zitate:
lib. IV 1, 2: *88*; V Ext. 3: *102*; VII: *101*
Valerius-Brief 92. 101. **107**. 129 f.
Zitate:
P. L. XXX 259, 255, 259: *102*
fragm. XIII 52, 53, 57: *107*
Vallis Bella (Notyngham) 321
Varro 75. **102**
Sent. 4: *102*; Sent. 5: *102*
Vegetius 75. 79
Venturino da Bergamo 11. 28. 236. 286. 354
Vergilius 89. 117. 240. 259. 270
Vertroestinghe voer een cleynmoedich mensche 236. 284
Vertroestinghe der ghelatrene menschen 236. 280. 283. 329
Vertroestinge in der temptacien 236. 287 f. 295
Vermanung, Ein tröstliche 236. 285
Vessler s. Johannes vessler
Vincentius Bellovac. 60. 145. 157. 161
Speculum histor. 99
III 8, 102: *86*; III 59: *102*; III 89 bzw. 86: *106*; V 41: *87*; V 107: *87*; VI 6: *96*; VI 17: *98*
Speculum doctrinale:
V 75: *87*; V 146: *87*
Speculum morale:
III: *161*; III, VII 2: *87*
Epistola consolatoria 274. 320
Vincentius lector O. Pr. 106
vinum vernacinum 19
Viola animae 335
Viridarium consolacionis 235. 273 f.
Virtute, De Epikeiae 300
Vita s. Antonii 88
Voulliéme, E. 13. 227
Vreese, Willem de 282
Vrie, Theodoricus 234. **248 f. 252. 259. 265. 267. 270. 272**. 329. 341

Vyšehrad (bei Prag) 25
Vroude des sele troestes 236. 283 f.

Wackernagel, Rud. 2. 31. 38. 109. 368
Waldenburg (von Zürich) 243
Warnerius von Basel 233 f. **238 f. 242. 248. 250 f. 252 f. 259.** 331
Wechtlin, Hans 228 f.
Wegheners, Gretken 283
Weigmann, Otto 228
Weis-Liebersdorf, J. E. 359
Weislinger, J. N. 60
Weißenstein (Oberfr.) 360
Wells, J. E. 306
Werdena, Martinus de s. Drucker
Werner, J. 90
Werunsky, Em. 54
Wettinger, Leonhard 197
Wichert, Th. 53
Wiechmann, C. M. 230. 356 ff.
Wien 276. 332. 365
collegium ducale 26
Wilhelmus de Auvergne s. Wilhelmus Paris.
Wilhelmus de Conches 62. 89
Wilhelmus de Hasenburg 25
Wilhelmus Paris. 221. 276. 308. 310. 316. **317—319.** 335 f. [?] 340. 352. 361
Windesheim — Augustiner-Chorherren 202. 208 f.
Wölfflin, Ed. 82 f. 85 f. 89. 97
Wöltingerode (Nonnenkloster) 246. 278
Woerden, Hugo Hansz van s. Drucker
Worms 274. 341
Worseley, Henricus 305
Wulf, M. de 38. 109
Wulfhagen (Carm.-Konv.) 200
Würzburg:
St. Stephan 8
concilium Herbipolense (1287) 43
Wynkyn de Worde s. Drucker

Xenocrates 101 f.
Xenophon 270 f.

Yemantszoon, M. s. Drucker
Yrsinger, Joh. s. Johannes Yrsinger

Zainer, Günther s. Drucker
Zeumer, K. 55
Zisterzienser 1
Lektorat in Prag 3
Zürich, Großmünsterstift 253
Zwinger (Baseler Bibliothekar) 33. 45
Zwolle:
Städt. Bibl. 208 f.
Agnetenberg 209

Berichtigungen.

33 Zl. 19—39: Die hier erwähnten HSS sind als Belege zu: *De quantitate ind.* zu betrachten, also auf S. 23 einzureihen.
48 Zl. 18: *C* III.
87 Zl. 29: Das Florileg erwies sich als das des *Ieremias de Montagnone.*
89 Zl. 2: Trogus (ohne folgendes Komma).
98 Zl. 23: *19* (in K VI 2).
101 f.: *Valerius Maximus-Zitate.* Bez. der über lib. VII gemachten Bemerkungen ist beizufügen: Es ist auch möglich, daß der Irrtum in der Zuweisung der beiden fraglichen Stellen lediglich auf Fehlern der handschriftl. Überlieferung beruht.
218 Zl. 5: MS Marc. *III* 159.
230 Anm. 47: *S*assischen ... *422,* 423.
234 Zl. 3: Albert*an*us.
Anm. 5: *Ginzkey.*
Anm. 9: *Reber.*
261 Zl. 25 f.: 1 *A* u. 1 *B.*
355 Zl. 28 f.: *in den „Sprüchen ...“* (vgl. *Texte aus der Deutschen Mystik ...*, Jena 1912, 175 ff. u. Ad. Spamer in *P. B. B.* XXXIV 349 ff.).

196
B 145
18899
BAEUMKER, CLEMENS
AUTHOR
Beitrage zur Geschicte der Phil.
TITLE
des Mittelalters. Vol. 27.1-2
DATE LOANED
BORROWER'S NAME
ROOM NUMBER
STORAGE - CBPL
18899